

مُنْتَجَبٌ

# الحَسَنَاءُ فِي

الشيخ الإمام حام الدين محمد بن محمد عمر الأغبشي رث  
المتوفى ١١٤١ هـ

مع شرحه المجيب المسبب

# النَّامِي

للملازمة أبي محمد عبد الحق الحفازي رث

طبعة مدينته طهارة مازنة

مكتبة المصطفى  
كراني باكستان

# منتخب الحسامي

للشيخ الإمام حسام الدين محمد بن محمد عمرا الأنصاري  
المتوفى ٥١٦ هـ

مع شرحه "العجيب المسمى بـ"

# الناسمي

للعلامة أبي محمد عبد الحق الحفاري

طبعة جديدة مطبوعة



اسم الكتاب : منتخب النساء

عدد الصفحات : 360

السعر : 190 روپے

انطبعة الأولى : ۱۳۰۰ھ - ۲۰۰۹ء

انطبعة الثانية : ۱۴۳۱ھ - ۲۰۱۰ء

اسم الناشر : مکتبہ ابن عباس

جمعية شوہري محمد علي الخيرية.(مسجلة)

3-Z، اوور سیز ہیکلوڑ جلمستان جوہر، کراچی، پاکستان.

تلفون : +92-21-34541739-7740738

تلفاكس : +92-21-4023113

البريد الإلكتروني : al-bushra@cyber.net.pk

الموقع على الإنترنت : www.ibnabbasaisha.edu.pk

---

يطلب من : مکتبۃ البشرى کراچی۔ +92-321-2196170

مکتبۃ الحرمین، نورو بازار، لاہور۔ +92-321-4399313

المصباح، ۱۶ آروم بازار، لاہور۔ 042-7124656-7223210

ہلک لینڈ، نی پلازہ، کان روڈ، راولپنڈی۔ 051-5773341-5557926

دارالافتاح، نزد قسطنطنیہ بازار، پشاور۔ 091-2567539

مکتبۃ رشیدیہ، سرکی روڈ، کوئٹہ۔ 0333-7825484

وأيضاً يوجد عند جميع المكتبات المشهورة

## بسم الله الرحمن الرحيم

### مقدمة

الحمد لله الذي وسع سمعه وتنبيهه، ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن نبينا محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وأتباعه إحساناً إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً - أما بعد:

فإن كتاب "متعб الحسامي" من أهم الكتب في أصول الفقه ولها أهمية كبرى لدى دارسي الفقه الحنفي في مدارسنا الشريفة.

كما لا يشك أحد في أن الألفهاف والأذهاف في عصرنا الحاضر قد اختفت تماماً عن العصور الماضية، محيلاً الجديده لا يستطيع الآن الاستفادة من تراثنا الديني والعلمي بقدر ما استفاد منه أسلافنا، بالإضافة إلى حدوث التغير في مجال الطباعة قد سمحت به الاستفادة من الكتب المطبوعة على الطباعة التقليدية.

فاستأج الأمر إلى أن يخرج كتاب "متعб الحسامي" في نوره احديث وفي طباعة حديثة، فقامت - بحول الله ونوفقه - مكتبة البشرى بأداء هذه المهمة، ولكون الفائدة أتم وأشمل، لمنا تشكروا اللحن من جماعة العلماء المتخصصين في الفقه والحديث لإخراج هذا الكتاب على ما أراد.

وقد بذلت هذه اللجنة قصارى جهدها للمراجعة والتصحيح والتنقيح لهذا الكتاب والإغراحه بشكل ملائم بسر الناظرين ويسهل للدارسين.

سأل الله أن يقبل مساعينا ويمسح مساوينا، وأن يجعل هذا الجهد القاصر في سران حسنا، إنه هو العلي القدير.

إدارة "مكتبة البشرى" للطباعة والنشر

كر تشي - باكستان

٢٦ ربيع الثاني، ١٤٣٠هـ

## منهج عملنا في هذا الكتاب:

- نقل أكثر التعليقات الصغرى من بين السطور إلى الحواشي لسهولة.
- تصحيح الأغلط الإملائي في المتن والحواشي كليهما، التي توجد في الطبعة الهندية والباكستانية.
- إضافة عناوين البحوث في المتن ورؤوس الصفحات.
- كتابة بصوري الكتاب بالشكل 'الأسود' التي تم شرحها في الحواشي.
- الملون الآخر للكلمات التي اخترناها لشرح في الحواشي.
- كتابة النص وفق قواعد الإملاء الحديثة مع وضع علامات الترقيم المتعارف عليها.
- تشكيل ما ينسب أو يشكل من الكلمات الصعبة.

والله سأل أن يوفقنا لحكمة الدين وعلومه وأهلنه، وخاصة لإكمال مشايرنا الأخرى كما نسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، مقبولاً عنده، وأن ينعم به الطلاب وأهل العلم وأن يجعله في ميزان حسناتنا، وأن يحفظ علينا ومعنى أهينا وذريات وإخواننا إسلامنا وإيماننا به حتى لقاءه وهو راض عنا، وأن يرحمنا ويرحم والدينا وذرياتنا ومشائخنا والسلمين والمنفقات، إنه أرحم الراحمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

## [المقدمة]

الحمد لله الذي سنى على أصول الشريعة قصر الأحكام، وأحكم بينه بالكتاب والسنة غاية الإحكام، لم يمه مصابيح الإجماع والقياس، فصار شاخ الباء بحكم الأساس، والصلاة والسلام على من نرج صغره ورفع قدره، فخرجت بحار العلوم من لسانه وسالت أمار الحكم من بيانه، حتى صادفتها تلالها أمراً، فبرزت أشعة النور بدخول من نبي الله وأخيه (الصلوة: ١) وعلى من عزم على دلالة الحق بمقتضى إشارته، وانعصم فيها عما صدر به من عباراته من الآل والأصحاب الذين ملوا في شريف ساحته كرامة الاستحسان والاستصحاب.

أما بقوله فيقول القدر أبو محمد عبد الحق بن محمد أمين: إن أهل العلوم مقداراً وأعظمها شرفاً وعزاً علم الأصول الجامع بين المتقول والمقول، إذ به يعرف الأحكام ويميز بين الحلال والحرام، وأن المختصر للإمام المصنف معدل بين المتقول والمقول منفع لأخصاص الفروع والأصول مولانا حسام الله والذين محمد بن محمد بن عمر الأعرجي - يوافقه الله في دلو الإصلاح، وأجى ذكر عوده في الأمان - عمدة ما صنف في هذه الفن من الكتب المشهورة ورسده ما دون في هذا الباب من الرر المشهورة، ولهذا طار كلاً مطار في الأبطال وصار كالأمان في الأمصار، ولكن لما كان معتقراً إلى التهذيب والتفيع، وإتقان عباراته محتاجاً إلى التشريع والتفريع بحسن من بعض الإخوان أن أشرحه شرحاً يحل معقده مشكلاته، ويفتح مغلفات مصلاته، وكان يعرفني عن ذلك ما أرى في هذا الزمان من أن العلوم قد اندرست مدارس، وعطلت معاهده ومشاهده، وأنشئت شيوخ الكمال على الأحوال، وانحطت الطلعة في زوايا الخمول، صدق النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: "إد العلم يرفع من ربه الرجال"، وإلى الله المشتكى من نواب الزمان وإساءته، وإن أحسن ندب منه من ساعته، مع أن قلة بضاعتني وكثرة ضابعتي تمنني عن الإقدام، وتنطني عن الاعتصام في هذا النقام، لكن حداني فائدة التوفيق إلى هذا الطريق، فبدأ محمد الله بحمد ذا الجود، وسعياً ما طار، بروق النواظر وبرهف البصائر.

فلما وفقني الله بالتمهيد، وفضي بالتحليل، ختمته غرصة بل مصاعة مريحة تحسرة من أئلم في طلي الأمان، وانفض عنهم سجال القبح والإحسان، توجت لقاء مدبه مطايا الأمان والآمال، فصار بللته

الطبية مناح الأفاضل وعط الرحال هو الذي قام بتأسيس أساس العلوم بعد ضعفه وفخوره، وتفرّد برفع قصور الذين بعد قصوره، لعالم ففاضل شامد الكامل بين المسلمين والإسلام، لشرف نصرته وتعلمه وخدمته بيت الله الحرام، الخليفة في الخليفة، صاحب الدر وأهب الدر، أصبف جاء نظام الملك هو محبوب علي بن أبي طالب سلطان الدكن - صانه الله عن الفتن، لا زالت آيات نصرته مكتوبة على صفحات الأيام، وما انتفكت بحام دولته مضرومة على الختام، واستبداده هذه المحاميل الحبيبة، ألحقتني إلى سايه، واضطرت إلى تزيين وجه هذا الكتاب بحبي شرف ألقابه، وإلا فلاي راء من أمراء هذا الزمان ومزعمائهم، واشتغالهم بالفتن ومنتهائهم فضلاً أن أخرج في الكتب القيمة شيئاً من أسمائهم وصفاتهم.

وأنا أسأل الله أن يمنع به المحصلين الذين هم للحق طالبون، وعن صراط الحق لتلكون. والذين يعرفون الرحال بالاقوال، ولا ينظرون إلى شهرة الرحال. والرجوع من إخواني أن يقتصوا البصر من رآئي، وبفيلوا حترائي، ويذكرون مصالح الدعاء على ما لقيت في تأليفه على سبيل الارتجال مع نشنت الجبال من تلكد والثناء، ومن الله التوفيق والمداينة، وعليه التوكّل في السلبية والنهاية، ولا ندعو إلا إياه. ولا حول ولا قوة إلا بالله.

قال المصنف رحمه الله: .....

## [أصول الشرع]

بسم الله الرحمن الرحيم: أما بعد حمد الله عني نولاً، وإحالة على رسوله محمد ﷺ  
 وأنه، فإن أصول الشرع ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع الأمة، والأصل الرابع  
 القياس المستنبط من هذه الأصول.

## بسم الله الرحمن الرحيم

أصول الشرع: الأصول جمع أصل، وهو في لغة ما سقى عليه غيره، والمادة هي الأدلة، والشرع في اللغة  
 الإتيان، فلم يقال: شرع الحكم من الله، ما أنشأ به له حاجته والشرع ١٣، وقد جاء بعد المطرقة،  
 وفي الاصطلاح هو تدوين الشريعة بالنسب وأدلة واحد، والفروق اعتبارية، فنصارى: أدلة الدين الثلاثة،  
 ولم يقال: أصول الفقه الثلاثة؛ لأن الدين أعم من فقهه، إذ هو يشمل على الأحكام النظرية والعملية، وافقه  
 يشمل على الأدلة فقط، وما كانت هذه الثلاثة أصل الطرقات والمعاملات قبل: "أصول الشرع" وما لم يكن  
 "أصول الفقه" مما يتوهم الاختصاص به. وقد كلف بعض الشرحيين فقال: "الشرع هو تدوين الشريعة، والادلة هي  
 الشرع للمعبد، أي أصول الشرع المعهود وهو أي ﷺ التي بعضها هي الشروعات الثلاثة، والإحصاء المستعظم  
 كحديث الله وافقه الله، ومعنى المأثور، مثلاً: نحن في أدلة الأحكام الشرعية

ثم بين الثلاثة بفوق الكتاب: ورد به بعضه وهو مقدار حسنة آية؛ لأنه أصل الشرع، واليدين قصص  
 وأمثال وعبره، والسنة والمأثور لما لها أصل بعضها ومقدار ثلاثة آلاف على ما قيل، والإجماع الأمة: أي إجماع  
 مجتهدي<sup>١٤</sup> آية محمد ﷺ، لأن هذه الشريعة مخصوصة بأمة باقية، وفي لغة الأدلة إشارة إلى أنه لا خصوصية لإجماع  
 نصحاء وأهل السنة، عتده البر: كل ما هو المذهب الصحيح، شهد سبحانه إنا شاهد الله تعالى، وما كان  
 القياس أصلاً من وجه واحد، بل هو ثلاثة: الأصول الثلاثة، لها أصول من كل وجه، فورد ما ذكر.

القياس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة، أما على القياس المستنبط من الكتاب فقاس حرمة الرضاة  
 على حرمة الوضوء في حادثة أحصى الثالثة بقوله تعالى: ﴿يُؤْتِيهِمْ لَيْلٌ وَنَارٌ يُنْزِلُ فِيهَا النَّارَ﴾ (البقرة: ٢٢٢)،  
 وادعى المشتركة بينهما هي الأولى، كما قالوا: "قول هو نظراً إلى من شأبه صحة القياس هذه النص في الفرع،  
 فإن كان المراد من الفرع المواظفة بالرجل بحرمته ثابت بالكتاب، قال الله تعالى: ﴿يُؤْتِيهِمْ لَيْلٌ وَنَارٌ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

<sup>١٣</sup> مجتبي: أي ليس للمعبد لعدم المعهود والاستعراق، لأن هذه ثلاثة ليس بها أصول، بل هي الأحكام، مثال وجوده.  
<sup>١٤</sup> الإمام، لأنه أدلة الثلاثة لا حلت لها، "مجتهدني" وذلك لأن مجتهدين هم المرادون من مطلق الأمة.



## [كتاب الله]

## أما الكتاب فالقرآن المنزل على

« وقال تعالى: ﴿لَكُمْ لُغَاتٌ لِّعِلْمٍ بَيْنَ الْمَعْرِفَةِ﴾ (النمل: ٥٥)، وإن كان المراد به اللوحة بامرأته فحرمته أيضاً ثبت بالأحاديث الصحيحة، منها ما روى الترمذي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: لا ينظر الله عز وجل إلى رجل أتى رجلاً أو امرأة في دبرها " [مصنف ابن أبي شيبة] ونظير القياس المستط من السنة: قيس حرمة قعر من الجنس بغيرين منه، بعله القدر والجنس، على حرمة الأشياء الستة المستفادة من قوله ﷺ: "الحظوة بالخطبة"، روى مسلم ورواه من أئمة الحديث، [مسند رقم ٤٠٦٦] ونظير انقياس المستط من الإجماع: قياس حرمة وطئ أم لمزينة بصفة الجزية والبعضية على حرمة أم أمته التي وطئها المستفادة من الإجماع؛ إذ الحرمة في القيس عليه نائمة بالإجماع لا تنزع فيه، بل النص إنما ورد في أمهات النساء من غير اشتراط طوئ. وفي قوله: "الأصل الرابع لقياس" رد علم، مكري القياس، ووجه العيب أن الأربعة هو أن الدليل الشرعي إما وحى أو غيره، والأول إذ كان متلوّاً يتعلق بنظامه الإجماع ويصور به الصلاة، الكتاب، وإلا صفة.

والثاني إذ كان قول كل الأمة من عصر فإجماع وإلا لقياس. وأما شرائع من قبلنا فمستفادة بالكتاب والسنة، ونعزل الناس ملحق بالإجماع. وقول الضعفاء إن كلنا فيما يعقل فملحق بالقياس وإلا فبالسنة، ثم إنك قد عرفت سابقاً أن موضوع هذا العلم هو الأدلة الأربعة والأحكام جميعاً، فالتصنيف يذكر أحوال الأدلة في صدر الكتاب، وأحوال الأحكام في آخره بعد ما فرغ عن أحوال الأدلة، فلذا بين الأدلة أولاً، ثم أراد أن بين أحوال كل واحد منها مفصلاً فشرع أولاً في الكتاب فقال:

أما الكتاب\*: اعلم أن الكتاب في اللغة اسم للمكتوب، وغلب استعماله في عرف الشرع على كتاب الله المنسقل على نيبا حية وقد يطلق على غيره أيضاً، كما في عرف لغات بلاد به كتاب سيويه. والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القرأه، غلب استعماله في العرف العلم، وفي عرف الشرع على المجموع للمعين المنسقل على نيبا حية، فلذا جعله تسمواً للكتاب، فعلى هذا هذا التعريف تعريف لفظي للكتاب؛ لأنه عرف الكتاب بلفظ أشهر وهو القرآن، وأما باقي الكلام الذي يأتي فهو تعريف حقيقي للقرآن، لا أن مجموع قوله: "القرآن المنسقل الخ" تعريف للكتاب ليؤم ذكر محدود، وهو الكتاب\* في الحيد، وأيضاً لا بعد ما بعد للقرآن؛ لأن علم وقع الاختيار به على سواه، غاية فائدة في إبراز باقي الكلام، وقيل: القرآن هنا مصدر بمعنى القروء: شامل لكلام الله تعالى ولغيره، احتراز عما بعده من غيره، المنسقل: احتراز عن الكتب الغير المتساوية.

\* الكتاب: وذلك لأن القرآن في الحيد مذكور وهو الكتاب مرادف، فكان ذكر الكتاب في الحيد وهو محدود.



## [أقسام النظم والمعنى]

وأقسام النظم والمعنى فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرح أربعة، الأول في وجوه النظم صيغة واحدة،

- به عن المفسر (نظم)، لا في سائر الأحكام، فكيف يستدل به أنه مذهبه هو ذلك، وقد صرح رجوع أبي حنيفة إلى أقوال العامة في حق جواز الصلاة أيضاً كما رواه روح بن أبي مزينة، ذكره فخر الإسلام في شرح كتاب الصلاة، وهو استنباط القاضي أبي زيد وعامة المحققين، وعليه الفتوى، كما في غاية المحققين، وفي "الدر المختار": الأصح رجوعه إلى قولهما، وعليه الفتوى. ومن قلت: ما معنى قول المصنف: إنه لم يحمل النظم وكما لا ريب، لأن ركن الشيء جزمه وهو لا يملك من الشيء، فكيف يكون الركن غير لازم؟ قلت: معناه أنه قد يسقط وجوب شرعاً مع بقاء وجوب الركن الآخر، كالإقرار بالنسبة إلى الإيمان، فإنه يسقط وقت الإكراه مع أنه ركن في الإيمان. فكذلك النظم يسقط بغيره في الصلاة خاصة لأسهل دليل لاحق له.

وأقسام النظم والمعنى [إلى] واحترز به عما يرجع إلى غيره من النقصي والأمثال، فإن أقسام النظم والمعنى به كثيرة لا يمكن القسط؛ إذ القرآن بحر عميق لا تنفسي عذبه ولا تنهي غرابيه، والمراد من قوله: "الأقسام" التقسيمات، إذ ليس يفرق على أقسام أربعة بأن يكون بعضها يشتمل على العام والخاص والمشارك والمؤثر. وبعضه يشتمل على الظاهر والضمن والمفسر والمحكم، من جميعه ينقسم إلى اخص وأعم، باعتبار ما ينقسم إلى الظاهر وأعم، باعتبار أنهما قسمتان متعددة، وتحت كل قسم أقسام، والتقسيمات جنسية، والأقسام متداخلة. وبما قال: أقسام النظم والمعنى، ولم يقل: "أقسام النظم أو المعنى فقط" نبيهاً على أن مقادير التقسيم هو النظم النازل على النبي، وهذا هو المراد بقوله: "أقسام النظم والمعنى". وبما قد: أقسام النظم والمعنى، ولم يقل: أقسام النظم فقط، ولا بين فخر الإسلام، الأقسام عبارة متنوعة فهم البعض أن التقسيمات الثلاثة الأولى للنظم، والرابع بمعنى، وهو البعض من بعض العبارات أن الدلالة ولاقتضاء للمعنى وإلزامي للنظم، والأمر الصحيح ما قلنا أربعة: وذلك لأن اللفظ يدل على المعنى بالوضع لا به من وضع للمعنى واستعماله فيه ودلالته عليه، فإن كان تقسيم اللفظ معناه باعتبار وضعه فهو الأول، وإن كان باعتبار استعماله فهو الثالث. وإن كان باعتبار دلالته عليه فإن كان باعتبار ظهور الدلالة وحققها فهو الثاني، وإلا فهو الرابع.

التقسيم الأول في وجوه النظم: والمراد بالوجوه أقسام، -

## [الخاص]

وهي أربعة: الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد، .....  
 القسم الأول

- والمصيغة\* هي الهيئة الخاصة للفظ باعتبار التصرف، وفيه: باعتبار ترتيب الحروف والحركات والمكونات، ولفظة: هو اللفظ الموضوع وهو يشمل المادة والهيئة جميعاً، لكن المراد هنا في هذا المقام المادة للضابط، والمراد من الصيغة وثلاثة من حيث الموضوع في هذا المقام الوضع، فصار معنى كلامه: التقسيم الأول في أقسام الكلام باعتبار الوضع، أي من حيث إنه موضوع لمعنى واحدة أو أكثر، مع قطع النظر عن استعماله ودلالته. والخاص هو اللفظ باعتبار نفس معناه الوضعي بأن معناه واحد أو أكثر كما سبق، وقدم الصيغة على اللفظة؛ لأن للعموم والخصوص تعلقاً ذاتياً به. ألا ترى أن الفرق بين الرجل والرجل إذا حصل من الصيغة لا ينفك؛ لأن ما قبلها واحدة. وهي: أي وهو للفظ صيغةً ولفظاً والخاص لتساميها باعتبار نفس معناه الوضعي.

أربعة: خاص، عام، المشترك والمؤول، وذلك لأن اللفظ ين دلّ الموضوع على معنى واحد، فإما على الانفراد عن الأفراد فهو الخاص، أو على الاشتراك بين الأفراد فهو العام، وإن دل على معنى فإن ترجح لخص على الباقي فهو المؤول ولا عهد المشترك.

وهو كل لفظ إلخ: بقوله: "كل لفظ" جس شامل لجميع الألفاظ سواء كانت موضوعاً للمعنى أو مهبطاً، وقوله: "وضع لمعنى" يخرج به الملهيات، وانظر أن المراد بالمعنى حسه، فيتناول لما هو موضوع لمعنى واحد أو أكثر، فيشمل المشترك والعام. وقوله: "معلوم" إن كان معناه معلوم المراك فخرج به المشترك؛ لأنه ليس بمعلوم المراد، وكذا يخرج به المؤول أيضاً؛ لأنه من أقسام المشترك حقيقة وإن لحقه تأويل المجتهد، ولم يذكر هذا القيد صريح الإسلام بل أورد مثله لفظ "الواحد"، فقال: كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد؛ فيخرج به المشترك؛ لأنه ليس بموضوع لمعنى واحد بل لمعاني كثيرة أو لأكثر، وإن كان معناه معلوم الميان فلا يخرج المشترك به؛ لأنه معلوم البيان حيث يفهم معناه ويظهر من اللفظ، فيخرج هو والعام بقوله: "على الانفراد".

وقيل\*\*: يخرج المشترك بقوله: "وضع لمعنى" بأن يحمل على المعنى الواحد كما يستفاد من التشكيك، وقد لم يقيد المصنف بقيد لوحدة ويكون قوله: "معلوم" احترازاً عن الحمل؛ لأنه ليس بمعلوم عند السامع وإن كان معلوماً عند الواضع. وقوله: "على الانفراد" يخرج به العام خاصة فافهم، وقد تم التعريف بهذا، ولكن لما كان الخاص على ثلاثة أقسام مخصوص الجنس كإنسان وحيوان، ومخصوص النوع\*\*\* كرجل وامرأة. =

\* المصيغة: وهي اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة، كذا قيل.

\*\* قيل: الفاعل صاحب غاية التحقيق.

\*\*\* مخصوص النوع: هو عدهم كمن يقول على كثرين عتقين بالأغراض.

وكل اسم وضع لشيء مسمى على الانفراد.

## [العام]

والعام وهو كل لفظ ينظم جمعاً من التسميات لفظاً أو معنى، .....  
 وقسمنا في  
 فصل

= وخصوص العين، كزيد وعمر، وكل خصوص لعين كمالاً في الخصوصية بحيث لا شركة فيه أصلاً، غير أنه منفرداً بحيث يحصره، هذا التعريف، بخلاف الأول حيث كان شاملاً لتأقسام الثلاثة.

وكل اسم، لم يلق: "كل لفظ" كما قلنا سابقاً، لأن نداء على نفس الذي أريد به شخص المعين، هو الاسم فقط بخلاف المعنى، حيث يخص اللفظ الدلالة عليه من طرف والعمل أيضاً، فلهذا عظم هنا وقال: كل لفظ وضع لشيء معلوم، أي لشخص معنى فيخرج به خصوص الجنس والنوع، وبين العام، قول "المتكلمين" مثلاً لم يوضع لشيء معين بل لأكثر كثره، وبني المشترك داخلياً على الانفراد بأن لا يكون شاملاً لغروه، فيخرج به المشترك بين الشخصيات، لأنه بالنسبة إلى كل واحد اسم وضع لشيء معين، لكن لا على الانفراد، وقيل: إن الخصوص لما كان يجري بين الأعيان والأمور الذاتية أراد أن يبين التعريف لشيء معين، فعلى هذا يكون المفرد بالعين (في قوله السابق) وهو كل لفظ وضع لعين معلوم الأمر الذي كالعلم والجهل، لا مقبول للفظ، حتى يشمل التعريف لخصوص الأعيان أيضاً، وبالمسألة (في قوله: كل لفظ وضع لعين معلوم) الأعيان كزيد وبكر، فيكون التعريف مساوياً لخصوص الأمور الذاتية واللاحق لخصوص الأعيان، ليكون الإشارة إلى أن الخصوص يجري في الثنائي والتسميات بخلاف مفهوم، منه لا يجري في الثنائي، مثال

كل لفظ إلخ، فعوله: "كل لفظ" جدير، واللفظ فصل، لكن المراد باللفظ في قوله: "كل لفظ" موضوع بقية مورد التقسيم وهو العام، فلا بد أنه يشمل المبهلات والموضوعات، وليس بعده عنصر يخرج المهملات. فوله: "ينظم" يخرج به المشترك والخاص، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلأنه لا يشمل الضمير بل هو محتمل لكل واحد على السوية. قوله: "جمعاً" يخرج به التسمية، فإنها مثل سائر أسماء الأعداد. كلمات داخلات حد الخاص، وفي حكم "جمعاً" إشارة إلى عدم اشتراط الاستمرار بخلاف الأكثر منافع المراق وأكثر أصحاب الشافعي وصاحب التوسيع، فإن صدرهم الاستمرار شرط (فالعلم عدهم لفظ وضع وصفاً وأعداد الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له، فقوله: "وصفاً واحداً" يخرج المشترك، والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد، والعم محصور يخرج أسماء العدد\*\*، فإن المائة مثلاً وضعت بوضع واحد للكثير، وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له، -

\* خصوص العين: هو عدهم كل ما مقول على كثير، متفقين بالأخر.

\*\* أسماء العدد: هو ما موضوعاً لواحد بالذات كالرحم والعمر.

وحكمه أنه يوجب الحكم فيما يشاؤه قطعاً وبقيناً؛ كالحاصل فيه تناوله، وهو المذهب عندنا خلافاً للشافعي **رحمته**.

- ذكر الكبر محصور. وقوله: "استغرق الجميع ما يصح له" يخرج الجميع للذكر. نحو رأيت رجلاً، وإماماً، وخدمه لفظ وضع لو حد أو للذكر محصور. وضماً وإسناداً، ثمرة الخلاف أن الجميع نسكروا وكذا، نعم الذي ضمنه عنه (نعم ليس بعام عندهم ولا خاص، بل واسطة، وبعد هؤلاء عام. قوله: "من القسوت" احتج به عن القاضي. وإن العموم عند متأخري مشايخنا لا يجري في النظم، فقد تم التعريف بهذا، ولكنه صرّح بالنظم غيره أيضاً أو معنى، والمراد بالانضمام المنطقي أن يدل سمته على شمول الجميع مثل السمين ورجل، وبالانضمام المنطقي أن يكون الشمول باعتبار الشيء غير الصيغة كـ "من وما والرعط والغرم". فإن هذه الصلح عنه يشاؤنا جميعاً من السميات باعتبار العموم، وإن كان مبيهاً صريحاً بخصوص.

فإن قدس الذكر الملية تور. "ما رأيت رجلاً" عامة كما صرح به القوم، ولا يشطبها الحدان نكحها غير مستظمة لجميع من السميات، لأن لفظ "أو" لا يدل على الجمعية لا بصيغته ولا بعماده. قلت: لا يصير نحووها، لأن كلامنا في حد العام، الخفي، وعمومها محذور، ولو سلمنا ما أخذ بيان العلم بسمته ولغة، لا غطى العام، وعمومها ليست مانعة من بالضرورة، ولا فرع عن تعريف العام والخاص شرعاً في حكمها، وما كان حكم الخاص متلفاً عليه أشار إليه بهاملاً، ونسب حكم العام فقال: "وحكمه" أي الأمر الثابت بالعام، أنه يوجب تحكيم اصطلاحه عند التفهيم. بقوله: "يوجب الحكم" رد على من ذهب من عامة الأفاعلة إلى أنه يحمل ثوب التوقف، ما تم دلت عليه لم بخصوص، والخواب: أنه يعمل على الكل، احترازاً عن ترك بعض البعض فلا مرجح فلا مجال، وقوله: "بعد" يقول: "رد على من ذهب من الظاهر والخاصي إلى أنه يشتبه بالأدنى، وهو الثلاثة في الجميع، والواحد في غيره؛ لأنه الثبني، خلاف الكل فإنه مشكوك، والخبر: هذا إيجاب اللغة بالمرجح وهو مرجوح، ولم سلم فلا احتياط في الكل، وقوله: "قطعاً وبقيناً" رد على من ذهب من جمهور الفقهاء والمكلمين أن موجهه ليس لفظي، عطفاً، أي عند عامة مشايخنا الطرفين كآثر الحسن للكرمي، وأبي بكر الحناص، والقاضي أبي زيد، وعامة متأخري. خلافاً للشافعي، والجمهور الفقهاء والمكلمين، والشيخ أبي العباس الماتريدي، وجماعة من متأخري، فإن عندهم موجهه ليس فطري، بل قلبي يجب، وجوب العمل دون الاعتقاد، حتى يصح تخصيص العام.

\* إجماع المذكر. عند البعض مستغرق كعمدة نحو من عرفنا، وعند البعض غير مستغرق كما هو الظاهر من مذاهب من ذهب إلى كونه غير محتم.

\*\* اصطلاح. ولا تنفع إلى ما في تفسير الأصناف، أن المراد به العلم والمهارة، لأن غساده خلاف، ولا يدل على أن المراد به الحكم الشرعي، بل صاده ظاهر.

إلا إذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول، كآية الرأيا في التبع فحيثما يوجب الحكم على يجوز أن يظهر الخصوص فيه بتعليقه أو بتفسيره.

من الكتاب غير الواحد القهار، خصوص أي غصير، وهو "ما كلام مستقل أو غير الكلام، كالحق والعدل والخير، وما زاد على الأخرى، فخصها فذلك العام المخصوص به البعض لا ينفي قطعا عند الجمهور، مع كمال المخصوص معلوم لراد كالمسائل، حيث حص من قوله تعالى: ﴿وَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّهُ بُدِّلَ حَيْثُ أَتَى﴾، فإنه عام فخص منه المسائل بقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ مَا بَدَّلَهُ﴾، وهو ١٧٠، وهذا المخصص كلام، والمخصوص منه - وهو المسائل - معلوم، ومجهول لراد كالرأيا، حيث حص من قوله تعالى: ﴿وَتَحْلِلُ لَكُمْ مَتَاعَكُمْ﴾، وهو ١٧٥، فإنه عام لدخول لام الجنس فيه أو الاستعراق، يشمل البيع للشمول على طرد والخالي عنه، فخص منه رأيا معر مجهول، لأنه في اللغة: القصر المطلق، والبيع إما شرع لتفصيل، ولو يكون تفصيل للشرع حراما بسبب ما في البيع، فلم أن الرأيا به غيره، فصار مجهولا، فإنه الذي يكثر قوله: "الخطبة بالجملة" احتجاج.

كتابة الرأيا الخ. أي كالتخصيص فنثبت في التبع بآية الرأيا، وهي ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، بالقرآن ١٧٥. فإن المخصوص وهو الرأيا في هذه الآية مجهول الرأيا، فثبت عليه شيئا لا لا لا، فصار مخصص في آية الرأيا، ومجهول، والمادة لم يخصص لثال المعلوم، إضافة إلى أن هذا المثال صحيح للمعلوم أيضا بعد بانه خطأ، كما هو مثال للمجهول قبل بانه حلي لله عليه، سلم يوجب الحكم، أي ثبت أمام المخصص منه الحكم في الباقي على تقدير كون المخصوص معر، فراك، وفي الكل على عدم جهالة المخصص. بتعليقه، أي المخصص المعلوم، هذا على تقدير كون المخصص معلوما، بتفسيره، أي المخصص المجهول من قبل المشرع عن تقدير كونه مجهولا، واحتمال أن العام قبل التخصيص فخصي فيما يتوهم، وبعد التخصيص براء كان المخصوص معلوما أو مجهولا بغير ضيق، وذلك لأن المخصص إذا كان معلوما كالمسائل والمعلم أن يكون المخصص معلوما، لأنه كلام مستقل، والأصل في المخصص التعلق؛ فإذا صار معلوما فبشرى احتمال التخصيص في الباقي أيضا لوجده على المخصص.

الآية أنه حص من قوله تعالى: ﴿وَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّهُ بُدِّلَ حَيْثُ أَتَى﴾، (١٧٥) لمسائل بقوله الآخر، وعلم أن علمه الصحر من الخمر، ونقص من الباقي المسوك والمصنوع والمصنوع والمصنوع والمصنوع، فذلك العلم، فإذا جرى احتمال التخصيص إلى الباقي، مع تعليل المخصص المعلوم لم يبق قطعا في الباقي، وهذا معنى قوله: "عنى يجوز" أي على احتمال أن يظهر المخصص فيه بتعليقه، وإذا كان مجهولا كالرأيا فليحتمل التفسير من المشرع، وبعد حوق التفسير بغير معلوم وبحدس لتعليل كالمخصص المعلوم، ألا ترى أنه ما مقرر - علم السلام - إنما بالأشياء التي لا يشترط معلوما -

"وهو؛ وذلك لأن المخصص عندما لا يكون كلاما غير مستقل كالشرط والعلامة والاستثناء والصفة ملاما لثبوتها.

## [المشترك]

والمشترك وهو ما اشترك فيه معان أو أسماء، لا على سبيل الانضمام.

أي لفظ

- وعلم أن لغة القدر والحس ألحق بالأشياء الستة، مثل الحصى والأرز. فسرى الاسم إلى الشيء بالعلم فلم يبق قطعا، وهذا معنى قوله: "أو بفصره" ولكنه لا يسقط الاحتجاج به، وذلك لأن الخصوص شبه السامع بصحته من حيث أنه كلام مستقل كما أن السامع يكون كلاما مستقلا، وبشبه الاستثناء بحكمه من حيث أنه يبرر أن الخصوص لم يدخل تحت الحكم، كما أن الاستثناء يبرر أن المستثنى خارج عن صدر الكلام، والاستثناء المشبه به أمر غير مستقل فحصل للخصوص - سواء كان معنويا أو مجعولا - وصف الاستقلال ووصف عدم الاستقلال.

وإذا نظر هذا فقل: إن الخصوص إن كان مجعولا أي مثالا له هو مجعول عن السامع فهو من جهة استقلاله متميزة السامع المجعول فيسقط نفعه، ولا يتعلق جهلك إلى العلم كما أن السامع المجعول لا يسمع - سماعا من جهة عدم استقلاله - فهو متميزة الأشياء المجعول فيوجب الجهالة في العلم كالاستثناء المجعول، فوقع اشتراك في سقوط العلم وقد كان ثباتا بيقين، واليقين لا يزول بالثبات، فلا يزول العلم، ولكن يحصل فيه شبهة فيصير ظاهرا بوجد، فحصل دون العلم، وإذا كان الخلف من معلوماً فمن استقلاله يصبح تعليله، فيوجب جهالة فيما يلي تحت العلم، إذ لا يدرى كم خرج من القياس، ومن جهة عدم استقلاله وشبهه بالاستثناء لا يصبح علمه كما أن الاستثناء لا يصبح تعليله؛ لأنه ليس نهما مستقلا بل هو معرفة وصف قائم بصار الكلام، فيكون - رداء الخصوص معلوماً حتى العلم بخاله - موقع فشكل في عدم حجة العلم، وقد كان حجة ثابتاً بيقين، فلا يزول بالثبات. هذا هو بشرح تلك الالام مثل يكشف العلم، وإنما تغير العلم فهو إن قصر فاعلم لا يخلو إما أن يكون غير مستقل أو مستقل، على الأول إن كان المخرج معنويا فهو حجة بالاعتقاد، وإن كان مجعولا كما إذا قال: "عنده أقرر لا بعضاً، لا يكون محذوفاً لم ينس المراد، وغير الثاني وهو التخصيص عند احتمال إن كان المحسوس عقلا فهو حجة قطعية في اليقين، وإن كان غيره سوى الكلام كالمادة وريادة بعض الأفراد على الحس والحس والضمير أنه لا يبقى قطعا، لا اختلاف في العادات وعدم تضاع الحس على تفاصيل الأشياء، وهذا، فريادة والمعاد. نعم إذا علم القدر انه مضمون ذلك في الشيء المطلوب، وإن كان الكلام فعدا. ذكرني لا يفيق في حجة أصول، وعند البعض إن كان الخصوص معنويا قائم قطعي في الثاني، وإن كان مجعولا سقط التحسُّس نفسه ويقيم العلم قطعا، والذهب للختار ما هو في الفن من أنه بعض المحسوس سواء كان المحسوس معنويا أو مجعولا بشرط الاستقلال، حتى يجوز تخصيصه بغير الواحد والقياس.

اشترك فيه إن: قوله: "وهو ما" حصر ووافق فصل، وسمو الاشتراك بالاشتراك بحسب الوجه، لأن هذا القسم اللفظ باعتباره معناه اللوحي، ومعنى الاشتراك أن يكتمل كل واحد من معيومات اللفظ أن يكون المراد به احتمالا على سواء صدرح، لا دخلا، ولم يخرج من العلم، لأنه لفظ مشترك في اسم، وقوله: "لا غير" مبين للانفكاك.



**وحكمه:** التوقف فيه بشرط التأمل لينرجح بعض وجوهه.

[المؤمنون]

والمنقول وهو ما ترجح من اشتراك بعض وجوهه بفالح الرأي.

وَقَالَ لَهُمْ خُذُوا هَذِهِ السَّيْفَ فَإِنَّ فِيهَا بَلَدًا

= معناه أنه لا يكون هذا الاشتراك بطريق التعمول بل على ميسل العدل، فخرج به العام. وقوله: "معاد أو أمام" تقسيم للمحدود لا للحد، لأن مشترك بمعنى فصيل. فاعدهما ما يكون فيه مشترك لفظي كلفظ "الاهل للاني والعقل"، وبما بهما ما يكون فيه مشترك الأساس أي المستلزمات بين الأعمام لما فيه كلفهم النعم، فوه يشترك في الأعيان الخارجية، كالشخص والركبة والحادية والذهب واليوع، والمراد بالجميع في قوله "معاد أو أمام" ما فوق أو حد، والثاني يصعبه الجميع إجماعاً فإنه في تعريف للعام "جميعاً من المساواة"، فالصحيح ما قيل إن الجميع يرمونه أن تعد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم، وليس كذلك، بل الاشتراك يقتضي موافقتهين أو موصفين كالقوله:

ثم اعلم أن المراد من قوله "المتشرك" المتشرك لاصطلاحي، ومن قوله "ما تشرك" الاشتراك النوعي، فلا دور.  
وحكمه التوقف إلخ: يعني حكم التشديد أن يتوقف فيه على اعتقاد معنى معين من المعاني، سوى أن المراد به  
حق لبعض أن ضامن فيه لترجيح بعض معني شاملة، لأن اللفظ يحصل لكل واحد من المعاني على السوية،  
والمراد منها، واحد، فلا بد من الشامل، كما أن العلماء في لفظ "القرب" مشترك بين الطهر والخمس، فظهر  
أن المراد به أحيى بعض وجود أحداهما أنه ورد بلفظ الجمع، وأما الثلاثة، وإذا ورد الطهر لا يحصل ثلاثة،  
والثاني ورد لفظ "ثلاثة"، وإذا ورد الطهر يريد على الثلاثة أو بقسم منها، وكانت قد انفردت على معنى  
الجمع بالاعتزال، وهذا المعنى يوجد في الخمس لأداه، وأنه مجتمع في أربعين في أيام الظاهر ثم يتنقل، فذهب  
المؤول والمؤول مأخوذ من ال أول إذا رجح، وأولاه حقه، ومنه، فإنك إذا عدت أحد معاب فقد صرفته  
عن سائر الوجوه المختلفة عما ترجح إلخ. وقيل: هذا لأن المراد من المؤول ما هو المؤول الذي حصل من  
التشرك بعد ترجيح بعض وجوهه، لا المطلق، لأن المعنى والشكل والمحمول، فإنك إذا عدت دليل على غير  
مؤول أيضاً، ولكنه من أقسام الدليل من أقسام مخصصة

[illegible]

وحكمه العمل به على اجتماع الغلط.

والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم، وهي أربعة.

### [الظاهر]

الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة.

المعتمد

والحاصل أن المؤول قسم من المشترك حصل ترجح أحد معانيه تأويل المجهول، وكان قبل أن يترجح أحد معانيه على الآخر مشتركاً. والتأويل باعتبار احتمال بعضه دليل يصير به أغلب على الظن من سائر ما دلى عليه اللفظ، وبما عد المؤول من أقسام انظم صيغة واحدة وإن حصل جعل التأويل؛ لأن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة؛ لأن إضافة الحكم للدليل الأقوى أولى، ولذا أنشأوا الحكم في النصوص على أن النص لا إلى المعنى لأنه أقوى منها، كما جعل إذا لحقه البيان بغير الواحد يكون ذلك ثابت قطعاً، وإخالف أن غير الواحد لا يفيد اليقين، فالحكم بعد البيان أضعف إلى المقصر لكونه أقوى إلى غير الواحد.

وحكمه الخ: أي حكم المؤول وجوب العمل به، فيجب العمل بما قرّر من تأويل المجهول، مع احتمال أنه غلط، والمصراع في الحساب الأخير، وذلك لأن التأويل إن ثبت بالرأي فطرائي يحصل الصواب والخطأ، فيكون اثباته به محتملاً، وإن كان غير الواحد فهو أيضاً ظني، وبالحجة إنه يوجب العمل دون العلم فلا يكفر حاحده، ثم شرع في التفسير الثاني فقال: والقسم الثاني الخ: أي للتقسيم الثاني في طرق إظهار المعنى للسامع بذلك النظم المذكور في التقسيم الأول من الأخير العام، يعني كيف يظهر المعنى من النظم موقفاً أو غير موقفاً، محتملاً لتأويل أو لا. والحاصل أن هذا تقسيم باعتبار دلالة النظم على المعنى باعتبار مراتب الظهور.

وهي: أي الأقسام الخاصة من هذا التقسيم الذي وجوه البيان، أربعة: لأنه ظهر معناه، فلا يخلو من أن يتحسن التأويل أم لا، على الأول إن كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر وإلا فهو النص، وعلي الثاني إن قيل النسخ فهو للمفسر وإلا فهو الحكم، وتلك الأقسام متساوية بحسب المجهول وباعتبار الخفية، لكنها متداعية بحسب الوجود متداخلة لتساويها، فإن عندهم أسماء متباينة ألهم بشرطون في الظاهر عدم كونه مسوقاً للمعنى، وإن النص احتمال التخصيص والتأويل أي أحدهما، وفي التفسير احتمال النسخ، وسيجيء الإشارة إليه.

ف: أعلم أن هذا التقسيم والرابع يتعلق بالكلام كما أن الأول والثالث يتعلق بالمفرد.

ظهور المراد: للسامع، وتفرّد المظهر معناه اللغوي، فلا دور، بنفس الصيغة: أي بمجرد سماعها إذا كان من أهل اللسان بلا روية تضم إليه، واحترز به عن المعنى والمشكل، وغوها: إذ ظهور المعنى فيها يتوقف على أمر آخر بعد السماع. ثم اعلم أن كثرة من المفسرين كشراح البديع قالوا: لا بد في تعريف الظاهر من قيد آخر، وهو أن لا يكون مسوقاً له؛ لأنه هو الفارق بينه وبين النص، وهذا هو الحق؛ لأن زيادة الوضوح في قصص إلا هي لأجل =

## [النص والمفسر]

والنص وهو ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم، نحو قوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا حَبَلَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ الآية، فإنه ظاهر في الإطلاق، نص في بيان العدد لأنه سبق الكلام لأجله.

والمفسر وهو ما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التحصيل <sup>أي الكلام</sup> والمفسر <sup>أي المفسر</sup> والتأويل، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾.

= أنه موقوف للمراد، فإن إطلاق النظم على معنى شيء، وسوف له شيء آخر غير لازم للأول، واستدل صاحب الكشف من كلام القدماء كالغاضي أي ربه وسيد الإسلام أي الهير وسيد الإحرام أي العاسم على أن هذه موقوفة في الظاهر ليس بشرط بل هو ما يفهم من قوله موقوفة أو لم يكن، وقال: ليس زيادة النص على الظاهر بهذا من إرداده بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر قريبة لفظة يضم إليه. وضوحاً على وضوح الظاهر، بمعنى: متعلق بقوله: "ازداد" في المتكلم، بأن ساد لتلكم كلامه لأجله معنى نص ما فيه زيادة وضوح المراد على الظاهر سبب أن المتكلم ساق ذلك النظم لتدل المعنى، ويقال أيضاً: النص لكل معنى كما كان أو سنة أو إجماعاً وقد يخص بالأول.

من النساء: بأن "ما" إما غير "ما" التي غير العقلاء، لأن الإثبات من العقلاء بغيره يجرى غير العقلاء. في الإطلاق: أي في زيادة تكاح ما يستضيئه امرأة من النساء: لأن أدنى مرتبة الأمر الإنجاب، وإذا احتار لفظ "الإطلاق" إشارة إلى أن الأصل في التكاح الحظر، والجواز له بمنزلة رفع القيد الذي هو الحرمة. لأجله. أي لأجله. بيان العدد، قال تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا حَبَلَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ وثلاث وزياد فإن جعلت ألا تغيبوا أحدكم من النساء. هذا على أن هذا على أن السور لبيان العدد، والمقصود من الكلام هذا، وبفهم الإباحة في حسنة.

والمفسر: مشتق من المفسر الذي هو الكشف، والمفسر ميانة المفسر، مراد به كشف لا شبهة فيه، وهو يفتح بالمراد، فلهذا يرمي المفسر بالمراد؛ لأنه لا يبعد الفهم، ولا يجرى التأويل به، لأنه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير ظاهر لا حرج. والتأويل: أن كان خاصاً، وبه إجماع بأن النص يحمل التحصيل والتأويل، كالمظاهر بين المفسر من حمل فيه الوضوح بحيث لا يحسن غير المراد أصلاً، ويقطع به احتمال التحصيل والتأويل. ﴿وَلَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾، فإن مراد تعالى طامع في سجود سائر الملائكة، لكنه تضمن التحصيل بأن مراد البعض، كما في قوله تعالى: ﴿فَوَدَّ نَسِبَ الْمَلَائِكَةَ بِأَرْبَعِينَ﴾ (الحدود ١٠)، والمراد جبرائيل، فلما قال: "كلهم" سار سائر وزاد الوضوح على الأول، وقطع ذلك الاحتمال، ولكنه يحمل التأويل والحسن على المفسر، =

وحكمه الإيجاب قطعاً بلا احتمال تخصيص وتأويل إلا أنه يحتمل النسخ.  
كما مرّت

### [الحكم]

فإذا ازداد قوة وأحكم المراد به عن التبديل سمي حكماً، وإنما يظهر التفاوت في  
أي نسخ من النسخ  
موجب هذه الأسامي عند التعارض.

فكما قال: "اجمعون" انقطع ذلك الاحتمال أيضاً فصار مفسراً. واعترض بأنه ليس مفسراً لأنه قد استثنى منه  
بليس، فاحتمل التخصيص؟ أجيب بأن الاستثناء ليس بتخصيص، وقد يقال: إن المفسر قد يكون من جميع الرسوم  
وقد يكون من وجه، فالدفع كل ما يرد عن هذا من أنه يحتمل ألفه سعدوا محققين، وإنه يحتمل الجار وغيره،  
ولم يقدح بأن قوله تعالى هنا غير لا يحتمل النسخ، إلا يلزم الكذب عليه تعالى، فنسبي أن يكون حكماً. أجيب:  
بأن أصل الكلام يحتمل النسخ، وإنما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خيراً. نقول: الأول في المثال قوله تعالى:  
(وَفَاتِلُوا الْمُفْسِرِينَ كَذِبًا وَأُبَى) (البقرة: ٢٣)؛ لأن من الأحكام، وهذا من القصص والأخبار.

فقد: وقد يقال: للمفسر أيضاً لكل موهب بطلاني، فيشمل العمل الفيزيائي، فهذا الاصطلاح الفيزيائي بطلاني سواء كان  
حراً واحداً، أو قياساً أو غيره من الخلوياوات ملول بإزائه. وحكمه إلج: أي حكم المفسر ثبتت الحكم قطعاً.  
يحتمل النسخ: بأن يكون منسوخاً، وهذا في عهده  $\text{ﷺ}$  وإلا فبعد ذلك حكم لغوي؛ لأن القامح لا يكون إلا روحاً،  
وقد انقطع احتمالها بانقطاع عمر حامل المرسلين  $\text{ﷺ}$  قوة: ولم يخل: أو موضحاً كما قال صاحب الترتيب؛  
لأن المفسر إذا بلغ من الفروض بحيث لا يحتمل الغي أصلاً فلا معنى لزيادة الوضوح عليه. نعم يزداد قوة بواسطة  
تأكيده أو تأييده حتى يدفع عنه احتمال النسخ. بعد أي بسبب ازدياد القوة، محكمات: أي من أحكام الشيء؛  
أفتت أو أحكامه فلا تأنيده، والمحكم يمنع التخصيص والتأويل، ويدفع النسخ والتبديل، وهذا هو القسم الرابع  
من التقسيم الثاني، نحو قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَكُونُ لَكُمْ عِلْمًا) (الأنعام: ٧٥)، وقوله عليه السلام: "المهاد ما منى قد  
يعني الله تعالى إلى أن يقتض آخر هذه الأمة الدجال"، رواه أبو داود (رقم: ٢٥٣٣)، وفي معناه نسلم.

فقد: نعم أن انقطاع احتمال النسخ والتأويل على وجهين: أحدهما ما يكون لغوي في ذات الكلام كآيات  
التوحيد والصفات، أو لوجود نفي يدل نصاً على نفي، أو تأييد، وهذا الحكم لعينه، والثاني ما يكون بوقات  
الشيء  $\text{ﷺ}$  ويسمى حكماً لغوي. وما كان يرد أن الأقسام الأربعة بوجه ثبوت ما انتظمت فيها كما سيأتي، فما  
الفرق بين موحات هذه الأسامي؟ دفعه بقوله: وإنما إلج. يظهر التفاوت إلج: بين الأقسام، فإذا وقع  
التعارض بين الظاهر والنص يوحّد بالنص، وإذا تعارض النص والمفسر يعمل بالمفسر، وإذا تحقق التعارض بين  
المفسر والحكم يصل بالحكم، وذلك التعارض إنما هو التعارض الصوري؛ لأن من شروط التعارض الحقيقي أن =

## أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه بيقيناً.

= يكون المتعارضان مساويين، ولا مسالوة بين هذه الأقسام. مثال المتعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ مُّكْتَرَمٌ لِّمَا وَبَّيْنَا ذُنُوبَكُمْ﴾ (النساء: ٣١)؛ أي ما وراء المذكور من المحرمات، سواء كان زائداً على الأربع أو لا، فإنه ظاهر في حل الزائد على الأربع؛ لأنها داخلة في "ما وراء ذلك" أي المحرمات المذكور سابقاً، وهو مسوق لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة لا لحل العدد، مع قوله تعالى: ﴿وَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾ (النساء: ٣١)؛ فإنه سبق لبيان العدد وحرمة ما فوقه، وقد تعارضاً فترجح النص.

ومثال تعارض النص مع المفسر ما روى قنبر بن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال في الاستحاضة: "دفع الصلاة أيام أنوثتها التي كانت تخوض فيها، ثم تغتسل وتوضأ عند كل صلاة وتصوم وتصلّي". [قنبري، رقم: ١٣٠] قوله مثلاً: "عند كل صلاة" نص يقتضي الوضوء المتعدد عند كل صلاة في ذلك الوقت، حتى من صلت فرضاً في وقت الظهور، ثم أرادت أن تصلّي قضاء الفجر فعليها الوضوء الجديد كما هو مذهب المشافعي، ولكن يحتمل أن يكون "عند" بمعنى الوقت، فكيف الوضوء الواحد كما هو مذهب أبي حنيفة مثلاً، مع قوله ﷺ: "للمستحاضة: توضأ لوقت كل صلاة" كما رواه أبو حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة - بنتها - عن النبي ﷺ كما في شرح مختصر الطحاوي، فإن هنا مفسر لا يحتمل التأويل لو حلت لفط الوقت صريحاً، فترجح هذا، فتأمل. ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى: ﴿وَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾ (النساء: ٣١) مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شهادَةً أُنذِرُ بِهِ﴾ (البقرة: ٢٥)؛ فإن الأول مفسر يقتضي قبول شهادة المذنبين في القذف بعد التوبة لأنها حادثة صاراً عدلين، والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأييد صريحاً، فترجح هذا.

أما الكل: أي الظاهر والنص والمفسر والمحكم. يقيناً: أي بلى ما استعمله على سبيل اليقين، هذا في نفسهم الأخرين اتفاقاً، وأما الظاهر والنص فتبينهما اختلاف، فذهب العراقيون من مشايخنا كأبي الحسن الكرخي وأبي بكر الجصاص والفاضل أبي زيد وعمامة المتأخرين إلى أنها كالمفسر والمحكم في إثبات الحكم بيقيناً، وذهب البعض كشيوخ أبي المصور ومن تبعه إلى أن حكم الظاهر والنص وحرب العمل واعتقاد أفراد، لا ثبوت الحكم قطعاً وبقيناً، والمخي هو الأول؛ لأن الاحتمال الذي ينشأ عن الأدليل لا يضر اليقين، وبه رضي المصنف.

والحاصل أن هذه الأقسام في إثبات الحكم قطعاً وبقيناً متساوية، وإنما يظهر الفرق بينهما عند التعارض حتى ترجح أحدهما على الآخر، ولما كانت الأشياء تبيين بأضدادها ولم يكن أحد من الظاهر والنص والمفسر والمحكم ضد الآخر على رأي القدماء، بل يتحقق أحدهما في الآخر بخلاف أقسام التقسيم الأول، فإن الغرض ضد العام والمؤول بعد التأويل ضد المشترك، وكذا أقسام التقسيم الثالث والرابع احتاج إلى بيان أضداد هذه الأقسام فقط.

## [المقابلات]

ولهذه الأسماء أصداد تقابلها.

[اخفي]

مضد الظاهر الخفي، وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا يطلب كتابة السرقة، فإنما خفية في حق الطراز والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به.

أصداد تقابلها: والمراد بالصد ما يقابل الشيء ولا يتصنع منه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة، وذلك لأن التقابل على أربعة أقسام: الأول تقابل المتكافئين كالإنسان والآلة إنسان، والثاني تقابل الضدين، وهو أمران وجوديان مجتمع احتملنهما في محل واحد كالسواد والبياض، والثالث تقابل للتصايفين كتقابل الأب والابن، والرابع تقابل المنكدة والعدم كتقابل الحركة والسكون على رأي من جعل السكون عدم الحركة، ففى اصطلاح الغنهاء قد يطلق اسم المضد على كل واحد من المقابلات الأربعة، ففذا فسّرنا المضد كما قلنا.

الخفي [خ]: من الخفي اسم للكلام لا يلهم منه اثراد بعارض عرض للسجل، لا لنفس الصيغة، بأن يكون صيغة الكلام فظهر المراد بالنظر إلى موضوعها العلوي، لكن صار خفياً بعارض بأن يخص باسم آخر لا يتشاكلها على ريادة على مفهومها أو نقصان كما مشعر في لفظ النباش، وقوله: "بعارض غير صيغة" يخرج به الأقسام الأربعة. وقوله: "لا ينال إلا يطلب" ليس قيدا استثنائيا. فإن قلت: كان ينبغي أن يكون الخفي ما خفي مراده بنفس الصيغة أي اللفظ، لأنه مقابل الظاهر، وهو ما ظهر مراده بنفس الصيغة قلت: لو كان كذلك لكان فيه عفاء راد، وكان مشكلا ومحملا، ولم يكن في أول مراتب العفاء كما أن الظاهر في أول مراتب الظهور لم يكن متبلا للظاهر، فلا بد أن يكون فيه عفاء قليل، وهو إنما يكون بعارض من غير الصيغة.

كتابة السرقة: وهي قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (النساء: ٤)، وإنما وإن كانت ظاهرة في مفهومها الشرعي والعلوي، وهو إيجاب القطع على كل من يطلق عليه اسم السارق ولكنها خفية في حق بعض الأفراد وهو لفظ [خ] لفظ السرقة والقطع، والطرار من يأخذ مع حضور المال كحيلة.

والنباش: هو من يسرق كمن اللب مكتف القدر. انشئ ثمر السور وكشف شيء، ومنه فبال، [فالموس] وإنما خفيت هذه الآية في حق الطراز والنباش. باسم آخر [خ] حيث يقال لأحدنا: طراز، والثاني: النباش، ولا يعرفان باسم السارق، وذلك لريادة معنى السرقة في لفظ الذي يأخذ عن قاصد الحفظ حاصر بفتان بطون حيلة، فيكون فعله كم من السارق الذي يأخذ عن قاصد الحفظ لكن انقطع حقيقه بعرض نوم أو عباد، ونقصان معنى السرقة في النباش، لأنه يأخذ من البت فبدي ليس بحفظ لكنه، ولا هو أهل لثالث، فيكون عمله أنقص من سارق، ففذا وقع العفاء في حق لفظ النباش ونشأ نصرا، كما هو حكم الخفي، فوجدنا في لفظ الريادة على السرقة، فلو جئنا عليه الحد بالدالة،

وحكمه النظر فيه؛ ليعلم أن اختفائه لمزية أو نقصان، فيظهر المراد منه.

## [المشكل]

وخذ النص المشكل، وهو ما لا يثال المراد منه إلا بالتأمل بعد الطلب؛ لدخوله في أشكاله، وحكمه التأمل بعد الطلب.....

كما نت حرمه الصرب والشم بدلالة قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ وَلَا تَنْفَعُهُمْ شُرَكَاؤُهُمْ مِنْ دُونِهِمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣) لا اشتغالاً على زيادة الأذى، وفي اليأس انقضاء فرجه الشبهة، فلم يوجب الحد وهو المقطع، لأن الحدود تندرج بالشبهات وحكمه الخ: أي حكمه الخفي الظرف فيه أي طلب معاني اللفظ ومجالاته؛ ليعلم أن اجتماعه في معنى الألفاظ إما لزيادة المعنى فيه على الظاهر أو لنقصانه، يظهر المراد حيث أنه فيحكم في الأول دون الثاني، الشكلي مأخوذ من أشكال علي كذا إنه دخل في أشكاله وأمثله، بحيث لا يعرف إلا بعقل يشمر به.

أشكاله: إشارة إلى سبب الحفاء وزيادة حفاءه على الأول؛ لأن من دخل في الأشكال يكون أكثر الحفاء بما لم يدخل، ويضاف إلى ما أخذ الاشتقاق كما يتبادر والحاصل أن الشكل كلام ارداد حفاؤه على الخفي للحصول الحفاء فيه؛ فبني العصبية، ومن مفهومه فوضعي لدخوله في أمثله؛ لكونه محتملاً لثبات كل واحد يمكن لإرادته، ولذا يحتاج به إلى التأمل بعد الطلب، فهو كمرحلة اختلط بالناس تغير اللباس والمدينة والحصى كمرحلة احتضن برع حيلة من غير تغير اللباس والمدينة، فإذا كان في الشكل زيادة حفاء على الخفي صار مقابلاً للنص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر. التأمل بعد الطلب أي حكم المشكل أن يعتقد أولاً أن ما هو مراد الله تعالى به هو حقه ثم يطلب معاني الألفاظ ومجالاتها ثم يتأمل، أي ينظر في القرائن التي مما يشمر المراد عن غيره إلى أن يحصل المراد. مثله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبِقْهُمْ مِنْ حَرْبٍ لَكُمْ فَأْتُوا بِنُصْرَتِكُمْ أَمْ يَكُونُ لَكُمْ عِذْرٌ مِنْكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣)، فإن معنى "أَمْ يَكُونُ لَكُمْ عِذْرٌ مِنْكُمْ" أي "أَمْ يَكُونُ لَكُمْ عِذْرٌ مِنْكُمْ" كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبِقْهُمْ مِنْ حَرْبٍ لَكُمْ فَأْتُوا بِنُصْرَتِكُمْ أَمْ يَكُونُ لَكُمْ عِذْرٌ مِنْكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣)، أو معنى "كَيْفَ" كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبِقْهُمْ مِنْ حَرْبٍ لَكُمْ فَأْتُوا بِنُصْرَتِكُمْ أَمْ يَكُونُ لَكُمْ عِذْرٌ مِنْكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣)، فاحتمل أن يكون المراد كلا منهما، والأول يقتضي أن يجوز الوجود من أي مكان شاء للرجل من القبل والظهر، فتعمل اللواطة.

وفلاني يقتضي عموم الأحوال بأن يجوز الرطبة قائداً أو قائماً أو مصطحباً، فإذا نظرنا في القرائن علمنا أن المراد به الثاني؛ لأن الدبر ليس محل الحرق، بل محل القرق، ويؤيد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبِقْهُمْ مِنْ حَرْبٍ لَكُمْ فَأْتُوا بِنُصْرَتِكُمْ أَمْ يَكُونُ لَكُمْ عِذْرٌ مِنْكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣)، إذ لو كان المراد عموم اللواصب لأي قائدة في نفسه بقوله: ﴿وَلَا تَسْبِقْهُمْ مِنْ حَرْبٍ لَكُمْ فَأْتُوا بِنُصْرَتِكُمْ أَمْ يَكُونُ لَكُمْ عِذْرٌ مِنْكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣)، فلان ولا نكر مع المعنوي.

## [المحمل]

وضد المفسر المحمل وهو ما اُزدحت فيه المعاني، فاشتبه المراد به اشتباهاً لا يدرك إلا  
 ببيان من جهة المحمل كآية الربا.

المحمل ما عود من أجل الأسر أهله، وإنما صار مقابلاً للمفسر لأن المفسر كما نفع في الظهور غاية لم يحتمل  
 بعدها إلا نسخ، كذا المحمل بلغ في الحياء غاية لا يدرك المراد بالاعتل بل من حاش التكميل المحمل بالمفسر، فهو  
 كرجل غريب الخفي في جملة من الناس لا يوقف عليه بهر الاستفسار من الناس.

اُزدحت أي تفتتحت حتى يدفع كل واحد من المعاني غيره. المعاني المراد بالمعنى هذا مفهوم اللفظ، لا ما يقابل  
 المعنى. والجمع ما يبين ما فوق الواحد؛ ليدخل في الحد المشترك بين المعنيين إذا استند باب الترجيح، فاندفع ما  
 أورد الشارح المحقق، فهذا محتمل يشمل المشترك والخفي والمشكل.

فاشبه أي بسبب الإزدحام اشتغلاً ريادة بإصاح ليدان سبب الاشتباه. جهة المحمل: بالكسر، فصل خرج به  
 الطبعي والمشارك والمشكل، لأن المراد به قد يدرك من النظر والطلب لا يحتاج إلى بيان التكميل، فانيان إن كان شافياً  
 قطعاً كيدان الصلة والفرقة صار المحمل مقسماً، وإن كان ضاماً كيدان مقدار المسح بمنيت العورة صار مؤولاً، وإن  
 لم يكن اليان شافياً بصير مشكلاً، ويخرج عن حيز الإجمال إلى الإشكال، يصير حكمه حكم المشكل من وجوب  
 الطلب والفعل، كيدان الربا بالحديث الواردة في الأشياء الستة، فإن ربا لكونه اسم جنس على ما لا يمكن يستغرق  
 جميع أنواعه، ولأنه لم يبين إلا في الأشياء الستة من هو حصص عليها، ولذا انعقد الإجماع على أن ربا هو  
 مقصور عليها، فبقي الحكم فيما وراءها غير مفهوم، ولذا قل هو ربا: "نخرج الذي يحظر ولم يبق لنا أي ربا الربا".  
 [كشف الأسرار] إلا أنه محتمل أن يوقف عليه بالطرع بما بينه وبينه، كما وقف المفسرون بالقياس على الأشياء  
 الستة بغير اللغة المشتركة، فصار الربا في الأشياء الستة مؤولاً وفي غيرها مشكلاً.

وليعلم أن المحمل على ثلاثة أنواع: النوع الأول ما حصل الإجمال فيه لترادف المعاني للتسوية الإقحام، كاشتراك إذا الستة  
 باب الترجيح. والنوع الثاني ما حصل فيه الإجمال عن غربة اللفظ من غير اشتراك فيه، كالنوع المذكور في قوله تعالى:  
 هَذِهِ آيَاتُنَا نُنْزِلُهَا عَلَيْكَ بِالطَّرِيقِ (الطرح: ١٠٩)، هَيْتَ اللَّهُ مَبْعَاثُهَا مَعَهُ: هَيْتَ اللَّهُ لَشَرِّ خَزْوَعٍ وَهَذَا مَثَلُ الْخَيْرِ مِنْ عَذَابِكَ  
 (الطرح: ١٠٧-١٠٨). والنوع الثالث ما حصل الإجمال فيه من اختلاف التكميل عن معناه لظواهر إلى ما هو غير معطوف كالتصايف  
 والفرقة والربا. وإذا عرفت هذا فاعلم أن قول المصنف في حد المحمل: "ما اُزدحت فيه المعاني" لا يشمل إلا طوع الأول  
 كان اُزدحام المعاني إما هو فيه فقط، فقد تكلف الشراح في توجيهه، فقلنا: المراد بإزدحام المعاني أعم من أن يكون  
 باعتبار الموضع كما في المشترك، أو باعتبار غربة اللفظ أو إهمام التكميل، فإن في التفسير الآخرين اُزدحام المعاني وإن لم  
 يكن حقيقياً ولكنه يوجد تقديمه بأنه إذا لم يعلم السامع المراد منه فيقول قد مر إلى المعنى ومدة إلى غيره، فبنت  
 الإزدحام. والأول أن يقال: إن قوله هذا وإن في التحديد، فالحد الصحيح هو: ما اشتبه المراد به اشتبهاً لا يدرك إلا  
 بالاستفسار، فاعلم وتشكر. كآية الربا: قد عرفت وجه إجماعه فذكر.



وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقيقة لم يأت به إلى أن يأتيه البيان.

### [المتشابه]

و**ضد المحكم المتشابه**، وهو ما لا طريق لدركه أصلاً حتى سقط طلبه. وحكمه التوقف فيه أبداً على اعتقاد حقيقة المراتب به.

وحكمه **إلج**، وهو حكم التوقف فيه في حق الممنوع إلى أن يصفى البيان من جهة التكليم مع اعتقاد أن ما هو المراد به حق. و**ضد المحكم**، فكما أن الحكم مع عدم الظهور والنوع حيث أس عن التمتع كذلك متشابه الخ في غاية الغناء، حيث لا قطع رجاء فيه، أصلاً لا بالعمل ولا بالفعل في الدنيا، ولا بقطع على المراد منه في الآخرة طبعه. أي طلب ما لا على المراد منه، مخرج الحقي والمشكل والغير، المشتبه بما على فقد عن الناس حتى لا يقع أثره والقصي حيوان، التوقف **إلج**، لا عباداً لأن ليس يجوز كمال بينهم بالمشاهدات كما صرح به في الإسلام في أصوله حقيقة المراتب على سبيل الإجمال، وإن لم يعرف ما أراد الله به على سبيل التبيين، لما علم بنية أنه صادر من حكيم، فله معنى فطري وليس مبهمة، لأن الحكم لا يتوقف بالجهل.

**فقد** ذهب عامة الصحابة والمفسرين من أهل مكة من أصحاب التشافعي، إلى أنه لا يعلم المراد منه إلا الله، وهو مختار القاضي أي ربه ودم الإسلام وليس انطباقاً وجماعة من متأخريه، فيجب عندهم التوقف على قوله تعالى: ﴿يَوْمَ، حَسْبُ نَؤُوهُ﴾ (آل عمران: ٧٤) كما هو قوله من مسعودي وأبو عبد الله وغيرهم. وتبع الأئمة هؤلاء تعالى: ﴿يَوْمَ نَزَّلْنَا الْبُحْرَ﴾ أي الغنى، (آل عمران: ٧٥) وحجته جبريل عليه السلام، وهو شاهد مبين من الله بالأنبياء والإيمان بأن الكل من الله، وذهب أكثر المتأخرين وجمهور المعتزلة إلى أن المراسم أيضاً بعد نأويله، وأن التوقف على قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَزَّلْنَا سَحَابًا﴾ (آل عمران: ٧٦)، لا على ما فيه.

فإن قلت: هذا دعائية في إخراجها على المذهب الأول؟ فقلت: لا ابتلاء، وهو إما يكون على خلاف التمسك وترك القوى، فهو العلم بالإطلاع على كل شيء، فينبغي تركه، وهو الخافض ترك التحصيل واخوض، فينبغي به. فإن قلت: قسم في بيان أقسام ما يعرف به أحكام الشرع، والمتشابه لما كان غير معلوم، فحينئذ فكيف يعرف به الحكم؟ فقلت: كلا، بل يعرف به حكم شرعي، وهو وجوب الاعتقاد بأن الله تعالى صمد بغير عنها، بالبدن والوجه والاستواء مثلاً وإن لم يعرف ما يريد منها، وقد حصل بعض الناس حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى بدأ ووجدها وهو فاعل على صوره كما هو شأن الخمسة، ولم ينظر فيكون التبريد من جافس كمنه شيء في: لا توري: ١١، و﴿يَوْمَ نَزَّلْنَا سَحَابًا﴾ (آل عمران: ٧٧) ولذا سألنا هؤلاء هذا الباب وأما المتشابهات.

قلت: ثم المتشابه على وجه لا يعلم معناه أصلاً كالقنطرة في أوائل بعض روا عن: أم، وهم، وربع بينهم معاً لعلنا نكر لا يعلم ما هو المراد منه، لأن طائفة يخالف الحكم، كقوله تعالى: ﴿رَبُّهُمُ اللَّهُ﴾ و﴿يَدُ اللَّهِ﴾ والمؤمن على قدره مستوى.

## [الحقيقة]

والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان، وهي أربعة: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية. فالحقيقة اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له.

ولما فرغ من التقسيم الثاني شرع في التقسيم الثالث فقال: والقسم الثالث إلخ أي القسم الثالث من تقسيمات الأربعة هو تقسيم اللفظ في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقاً في معناه، يعني هذا التقسيم باعتبار استعمال ذلك النظم من أنه مستعمل في معناه الموضوع له وفي غيره، أو استعمل حيث يظهر منه المعنى وبذلك كشف، أو غبت بستره، فعلى هذا لا حاجة إلى ما ذكره المصنف بعده، ولكن لما توهم بعضهم أن هذا التقسيم يعمل منه القسمان فقط، وهما الحقيقة والمجاز، وأما الصريح والكناية فليس منقسم منهما، وذلك لأنه لو ينقسم إلى أربعة أقسام لا يحصل التباين بين الأقسام، ولا بد منه زاد قوله: وجريانه.

البيان: أي بيان المعنى من حيث أنه بطريق الاكتشاف فيكون صريحاً، أو من حيث الاستمرار فيكون كتاباً، إشارة إلى أن هذا التقسيم ينقسم إلى أربعة أقسام، فالحقيقة والمجاز راجعان إلى الاستعمال، والصريح والكناية إلى الشرح، وهذا التباين يكفي وإن كان اعتبارياً، ويمكن أيضاً أن يقال: إن اللفظ لما كان سبب استعمال المتكلم لا بالوضع، ينصب بكونه حقيقة أو مجازاً أو صريحاً أو كناية، أشار المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم، وإلى اللفظ والتصانيف بالحقيقة والمجاز بقوله: وجريانه في باب البيان.

وهي أربعة: لأن اللفظ إذ استعمل في معناه الموضوع له فهو الحقيقة، أو في غيره فهو المجاز، ثم كل منهما إن استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح، وإلا فهو الكناية. فالحقيقة: تعبئة من حقٍ بحقٍ بمعنى ثبت، فعلة ثابتة، ومرصفتها: اللفظ، والتاء للثقل من الوصفية إلى الإسمية كما في الذبيحة، فالوجه أن اللفظ إذا كان مستعملاً في معناه الموضوع له فهو ثابت في موضعه، وفي لفظ الحقيقة أقوال أخرى تركناها خوفاً للتضليل، فمن شاء فليراجع إلى 'شرح اليدبع'. لكل لفظ إلخ: فاللفظ جنس يشمل الهمل والمجاز، وقوله: 'أريد به إلخ' فصل يخرج به غيره، ومعنى وضع اللفظ: تعيين للمعنى، بحيث يدل عليه بلا قرينة بعد إعلم بالوضع، فالوضع إن كان واضح اللغة فوضع لغوي، وإن كان صاحب الشرع فوضع شرعي، وإلا فإن كان فوضع من قوم مخصوص كأهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص، ويسمى اصطلاحاً، وإلا فوضع عرفي عام، وقد حلب العرب عند الإطلاق على العرف العام. وقوله: 'اسم لكل لفظ' إشارة إلى أن الحقيقة وكذا المجاز من عوارض الألفاظ لا انسابي، وإنما يوصف بها الثاني مجازاً، فالمعنى في الحقيقة أن يكون موضوعه المعنى بوضع من الأوضاع المذكورة، وفي المجاز عدم ذلك، فإن كان اللفظ موضوعاً للمعنى بجميع الأوضاع الأربعة فهو حقيقة على الإطلاق =

## [إيجاز]

والإيجاز اسم لكل لفظ أريد به غير ما وضع له؛ لاتصال بينهما معنى، .....

= وإلا فهو حقيقة مقيدة بالجهة التي كان الوضع لها، وإن كان مجازاً، بجهة أخرى كلفظ الصلاة فإنه حقيقة في الدعاء لغة ومجاز شرعاً، فقد أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد مجاز وحقيقة معاً، لكن من جهةين كما عرفت في لفظ الصلاة، بل يمكن أن يكون حقيقة وإيجازاً معاً بجهة واحدة لكن باعتبارين، كلفظ الله في العرس من حيث أنه من أفراد ذات فوائده الأربعة مجاز لغة، ومن حيث أنه من أفراد ما يثبت على الأحرار حقيقة لغة. فإذ عرفت هذا فاعلم أن لابد في التعريف من قيد الحقيته، بأن يقال: الحقيقة لفظ، مستعمل فيما وضع له من حيث أنه موضوع له للكلام بتعريف جملته وسماه، كما عرفت في الصلاة والدعاء، فإن الصلاة، إذ كانت مستعملة في الدعاء مع أنه حقيقة لغة يصدق عليه أنه غير مستعمل فيما وضع له من جهة الشرع، فيكون مجازاً، وإذا كان مجازاً يصدق أنه حقيقة، والإيجاز: منقول بمعنى العاقل من المجاز بمعنى العبور والتعدي؛ لأن اللفظ إذا استعمل في غير ما وضع له فقد عر وتعدى عن موضعه.

لكل لفظ إلح: يعني إيجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقته بينهما كلفظ الأسد، إذ أراد به الرجل الشجاع فإنه مجاز استعمل في غير ما وضع له وهو الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة بين الأسد والرجل الشجاع، واحترمه من أن يعلق استعمال لفظ الأرض في السماء فإنه استعمل في غير ما وضع له لا لعلاقة، وكذا عن الرجل فإنه وإن أريد به غير ما وضع له نكر لا لاختصاص وعلاقة، وكما احترمه من المرتقل؛ لأنه يستعمل في المعنى الثاني بلا علاقة، فلم يخل من أقسام الحقيقة؛ لأنه يستعمل في المعنى الثاني الذي وضع له بسبب وضع حقيقته، وإنما جعل من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظراً إلى الوضع الأول، وأما المفعول فيه مصدقة من جهة وإيجاز من جهة، كالصلاة حقيقة في الدعاء، ومجاز في الأركان لله مبرمة لغة، والعكس شرعاً، وما ذكرنا ذلك من أقسام الوضع ونحو الحقيته في حقيقة فهو موجود هنا فذكره، فإن قلنا: التعريف غير جامع لمروج إيجاز بالموافاة فإنه لا مراد منه شيء، كالتكليف في قوله تعالى: **فَالْيَسِيرُ كَيْدُهُ**، أي: **يُسِيرُهُ الشَّيْءُ** (١).

قلت: إنه داخل في الحد فإنه يصدق عليه أيستأن أنه استعمل في غير ما وضع له؛ لأن ما وضع به هو التشبيه لا التأكيد والمبراة، كما قيل. وفيه نظر؛ لأن هذا يقتدر غير كاف للمجاز ما لم يكن العلاقة، وهذا ليس بالعلاقة، فنفكر. واعلم أن اللفظ لا يستعمل في غير ما وضع له بغير علاقة، والقوم حصروا العلاقات في خمس وعشرين بالاستقراء، مثل: السبية والمسبية وإخال وإخال والملازم والملازم وغير ذلك، وحصر صاحب "الشجاعت" في اثني عشر، وصاحب "الترصيع" في التسع، وصاحب "مختصر الأصول" في الخمس، وصاحب "الذبيح" في الأربع، =

\* مقتضى: أي مصدر مبني، والمصدر قد نحيى بمعنى الفاعل دون المطرف.

كما في تسمية الشجاع أسداً والبلد حماراً، أو ذاتاً كما في تسمية المطر سماءً،  
والإتصال سبباً من هذا القبيل.

## [أنواع الإتصال]

وهو نوعان: أحدهما اتصال بالحكمة بالعلّة، كاتصال الملك بالشرع، وإنه يوجب  
الاتصال<sup>الشرعي</sup> من الطرفين؛  
.....

= ونفصل في الاثنان: المعنى والصورة، وهذا أصح مما ذكرناه، لأن الإتصال بين الشيئين لا يصح من أن يكون  
بالصورة أو بالمعنى، لا يتصور ثلث كما قلنا، معنى لميز من الإتصال، والاتصال التصوري قد يكون بين المعنى الحقيقي  
كالطير والقرص للأسد، والمخاري كالرجل، الشجاع، مشترك في وصف خاص مشهور في العرف كالشجاعة.  
والبلد حماراً: توصف الحمار، والمخار هذه العلاقة تسمى استعارة عند علماء البيان.

ثالثاً: أي صورة عطف على نونه: معنى، والمراد بالاتصال التصوري أن تكون صورة المعنى المخاري متصلاً بصورة  
المعنى الحقيقي بوجع حمارة: تسمية المطر سماءً: فإن صورة المطر متصلة بصورة السماء أي اتسحاب، وذلك لأن  
السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك وأظفك، والمطر إما يسمرل من السحاب، فوجد بينهما الإتصال التصوري  
أي الحمارة، لا التصوري؛ إذ لا مناسبة بينهما بوجه، ونحار هذه العلاقة تسمى مجازاً مرسلًا عندهم، ثم أراد أن  
يبين أن الممار بالاتصال التصوري والتصوري موجود في الألفاظ الشرعية أيضاً كما هو موجود في الألفاظ الثقوية.  
ولكن لما كان القسم الثاني يتي عليه مسائل الخلافية من استعارة لفظ الطلاق لفتح كما متردداً، انخرس عن  
القسم الأول وذكر القسم الثاني.

من هذا القبيل: أي الإتصال باعتبار السبب بأن يكون الأول سبباً للثاني، أو مسبب عنه، أو علة للثاني.  
أو مسبب عنه، أو علة للثاني، أو معلول له من قبيل الإتصال التصوري؛ لأن العلة والحكم، وكذا السبب  
والسبب يتصل أحدهما بالآخر صورة فقط؛ إذ لا مناسبة بينهما معنى بوجه ليكون من قبيل الإتصال المعنوي.  
وفرنه: "سبباً" مصوب على التميز من الإتصال، وإنما بالنسبة: منها المعنوي هو ما يتصل به إلى الشيء  
وبمعنى فيه، ويتناول العلة أيضاً لوجود معنى الإفضاء كما يقول السبب، فيدفع ما أورده أنه لا يتناول  
العلة فكيف قسم لموعين، والحاصل أن الإتصال المعنوي الذي يوجد بين الألفاظ الشرعية من قبيل الإتصال  
التصوري الذي يوجد كثيراً في الألفاظ الثقوية، فثبت أن الإتصال التصوري يوجد في الألفاظ الشرعية أيضاً.  
نوعان: ولما كان علاقة المعلوم أقوى من نسبة فاعلمها، من الطرفين؛ وذلك لأن كل واحد منهما لا ينفك عن الآخر.

لأن الصلة لم تنسوخ إلا بحكمها، والحكم لا يثبت إلا بعلة، فاستوى الاتصال، فعمت الاستعارة. ولهذا قلنا فيمن قال: إن اشتريت عبداً فهو حرٌّ، فاشترى نصف عبداً وباعه ثم اشترى النصف الآخر: يعنى هذا النصف الآخر. ولو قال: إن ملكك لا يعتق ما لم يجتمع الكل في ملكه. فإن عني بأحدهما الآخر تعمل نيته في لموضعين، لكن فيما فيه تخفيف عليه .....

فعمت الاستعارة: ما لم يدرك أحدهما روي أنه الآخر بعبارة: والمراد بالاستعارة عند أرباب الأصول المجاز، سواء كان بعلaque التشبيه أو لا، فادفع ما قيل: إن هذا النوع من جنس الاتصال السببي الذي من قبيل الاتصال انصوري، ولا يتحقق الاستعارة إلا بالاتصال لمعوي. ولهذا أتى لأحد حواري الاستعارة من المتأخرين. يعنى هذا النصف إيج: لوجود الشرط ببداهة وهو الشراء الصحيح، وإن وجد تعريفاً فإنه لا يشترط في الشراء أن يجتمع الكل في الملك، بل يقال: له حرٌّ، أنه يشتري العبد فالحاصل في هذا شرط تصافيه عند اشتراء النصف الآخر ولا في ملكه حينئذ. لا لنصف يعتق هذا النصف، وهذا على رأي أبي حنيفة تنحري الإجماع، وأما عندهما معنى الكل: ثم يجب السماع في نصف أثناء الضميمة، كما قال صاحب "الكنز" والمسألة على أربعة أوجه: أحدهما هذا، والثاني ما شبه بضمه: ولو قال: "إن ملكك عبداً فهو حرٌّ" أتى بلفظ "ملكك" مقام "اشتريت"، والمسألة هنا لا يعتق في الاستحسان.

ما لم يجتمع إيج: لأن الثالث مطلق، والآخر قد يتقيد بدلالة العادة، فيكون المراد بهصف الإجماع، إذ لا يقال عرفاً إن ملكك شيء ثم يباعه ثم ملك شيء آخر: إنه مالم يملك. نعم يقال: به مشتري الكل، فالحاصل لم يوجد الشرط ببداهة وهو الملك عصمة الإجماع، فلا يعتق. والثالث والرابع أن نقول: مشواً إلى العدد المعلوم: إن اشترت هذا العبد فهو حرٌّ، وإن ملكك هذا العبد فهو حرٌّ، أي لا يقول منكراً كما في الصورتين الأولىين مشير إلى الجمع، والمسألة بخلاف، يعتق النصف في العصب، لأن التعريف والإجماع وصف، والأوصاف لا يعتق في الخاصر المميز بخلاف الغائب، كما برهن عليه في موضعه، فلو فرغ من تهذيب مسئلة فرج عليه ما هو المقصود من البيان من حوار الاستعارة من الطرفين.

فإن عني بأحدهما: ما لم يقول: أردت لحوالي "إن اشتريت" "إن ملكك" حين لا يشترط الإجماع. ولا يعتق نصف الآخر، أو عكس ما قال أردت بقولي "إن ملكك" "إن اشتريت" حين لا يشترط الإجماع. يعتق نصف الآخر. تعمل نيته إيج: وأصدي ديانة نصحة الاستعارة من الطرفين. لكن فيما إيج وهو فيما إن يوي الملك بالشراء. وجه التخصيف أنه يحتاج حينئذ إلى وصف الإجماع:—

لا يصدق في القضاء ويصدق ذبانه.

### [اتصال السبب والمنسب]

والثاني اتصال الفرع عما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له كاتصال زوال ملك  
الشيء بالفاظ ملك الرقبة، .....  
الشيء بالفاظ ملك الرقبة، .....  
الشيء بالفاظ ملك الرقبة، .....

= ولا يعنى الصنف أيضاً عليه، فقيه له منفعة مريحة، ففي هذه الصورة لا يصدق في القضاء شبهة الكذب، ٢  
لأن الاستعارة غير صحيحة. ذبانه: أي فما منه ويرى الله حتى إذا استحق عقاباً منه بما نرى؛ لحوار الاستعارة،  
وإن لم يصدق القاضي للثمة، كما لو كان عالماً لفلان على مائة درهم وقد قضيت، هل يرتد من ذبه؟ فهو  
يعنى بالبراءة، أما القاضي فلا يحكم بالإبراء عالم بقم ينف على الإبراء.

فقد تعرض أن في إرادة الشراء بالملك أيضاً تحميلاً عليه، لأن الملك يحصل بالشراء والهبه والوصية، والشراء  
يخص سبب معين منها، فينبغي أن لا يصدق قضاء به أيضاً. وأورد: لو كان الاستعارة بين العلة والعلول من  
الفرعين لا يصدق اشتكاك بالإسقاط والإقامة؛ لكون الشكاح علة لهما؟ وأجاب أننا لا نستعمل أنه موضوع خل  
الاشفاق وإباحة فقط، بل هو علة ملك الشئ، والاشفاق أورد. لو كان علة ملك ما يقع البيع لا يصدق بالإجارة  
والإجارة للاتصال بمصوى بهما؟ أوجب بأن الاستعارة مبنية على الاشتغال من نظريته إلى اللزوم والإجارة  
والإجارة لا تستمران ملك الاشفاق بالبيع. ثم تعرض بأنه لا اتصال بين "إن ملكك" و"إن اشتريت" لأن مطلق  
الملك محتمل من الملك الحاصل بالشراء فلا يكون معلولاً للشراء، ولا الشراء علة له؟ أوجب بأن الشراء علة ملك  
خاص، وهو مستلزم للعامة فصحت الاستعارة، كما في بعض الشروح. اتصال الفرع: أي نسب، الرد به  
الحكم. سبب محض: سبب ما يكون مفعولاً من الحكم، ولا يضاف إليه وحوب الحكم ولا وجوده، والسبب  
المحض ما يكون كذا، ولا يوجد به شائبة فعلية، ويسمى سبباً حقيقياً، ولما كان من شرط المحض أن لا يضاف إليه  
العلة المتخللة به وبين الحكم كما لا يضاف إليه الحكم، وكان في النظر يضاف العلة، وهي زوال ملك الرقبة  
إلى السبب، وهو قوله: أنت حرة" إشارة إلى أن المراد به لا يضاف إليه لمالككم دون العلة.

ليس بعلة الخ: يعني نفرد بالسبب المحض أن لا يكون علة موضوعية لفرع أي الحكم بأن يضاف ذلك الحكم  
إليه، لأن يكون انصافاً مضافاً إليه، فإن هذا ليس بشرط هنا. كاتصال زوال الخ: فإنه إذا قال أمت: أنت  
حرة، أو حررتك، أو اعتقتك، يزول تلك الألفاظ ملك الشئ حتى لا يخل له نودعه بغير الشكاح.

تبعاً الخ: فإنه يزول أولاً هذه الألفاظ ملك الرقبة، وبواسطة زوال ملك أمتة، فالزوال لملك الشئ تبعاً  
هي زوال ملك الرقبة، وأما هذه الألفاظ فتراد من سبب محض زوال ملك الشئ تكونها مفعولاً، ولم نوضح =

وله بوجوب استعارة الأصل للفرع بالأصل في حق الأصل في حكم العدم؛

لاستحانته عن الفرع؛

في الشرع له بل وصحت لزوال ملك الرقة.

وله: أي هذا النوع من الاتصال السبب. استعارة الأصل للفرع؛ والسبب لتحكمه فصيح أن يقول امرأة؛ أنت حرة، ويريد به أنت طالق، فرفع الإطلاق لأن قوله: أنت حرة سبب وأصل كما مر، وللطلاق فرع وحكمه، مجاز أن يذكر السبب ويريد السبب؛ لأن السبب يخرج إلى السبب من حيث الثبوت. وقوله: "السبب لتحكم" تفسير لقوله: الأصل للفرع؛ ليعلم أن المراد من الأصل والسبب وحكم الفرع أمر واحد، كما قبل دون عكسه، فلا يصح أن يقول أمته أنت طالق، ويريد به أنت حرة، فلا تنق، فلا يجوز أن يذكر السبب ويريد به السبب؛ لأن اتصال الفرع (أي السبب) بالأصل (أي السبب) في حق إرادة الأصل به في حكم العدم؛ لاستحانته (أي السبب) عن الفرع (أي السبب).

والحاصل أن اتصال السبب بالسبب معدوم في أن يراد به السبب؛ لأن السبب عني عن السبب، ولما في حق إرادة السبب بالسبب اتصال قائم، ألا ترى أنه قوله: "أنت حرة" وأصله ثم يفرغ إلا لأصل روال ملك الرقة، وزوال ملك الشيء إما هو أمر اتفاقي، فلا يجوز أن يذكر السبب ويريد به السبب إلا إذا كان السبب عتفاً للسبب، كما في قوله تعالى: "إني نذيت نحرًا"؛ "إني نذيت نحرًا" (سورة يوسف ٣٠). فإنه استعيرت النحر للسبب وأصلها عتفية به باعتبار أن النحر هو ماء العنب، ولا يوجد العنب غير الماء، فصارت العنب متصلة بها واعتقر فيها، هذا عندنا، وقال الشافعي رحمه الله: صبح عكس هذه الاستعارة أحياناً أي استعمال السبب للسبب، فيجوز أن يستعار الإطلاق، للعناق، كما جاز عكسه، ومن الشافعي على صحة هذه الاستعارة على الاتصال المعنوي بينهما، وهو أشهر، كما في معنى شرعي وهو الإسخاط؛ لأن في الإسخاط إسقاط ملك الرقة، وفي الإطلاق إسقاط ملك النعمة، ولأن كلاً منهما بني على السراية، فكما أن من طلق امرأته بعدتها أو نصف تطبيقه يسري علاقته إلى الكلي، كذلك العنق يسري إلى مكلي، حتى من أضيق نصف عبده يسري إلى الكلي، فوجد الاتصال المعنوي. ونحن نقول: كما أنه ليس بينهما الاتصال الصوري؛ لأنه في الشرعيات بالسيب، وقد مر أن العكس غير جائز كذلك ليس بينهما الاتصال المعنوي، لأن في الإطلاق إزالته منك لغير، وفي العناق إزالتها الغيرة، فأبى بينهما الاشتراك في وصف خاص مشهور كما يوجد بين الأمد والرحل الشجاع؟ وقد يورد على أصل القاعدة أنه لا اتصال هنا أيضاً؛ لأن زوال ملك النعمة إما ينبت ضماً في روال ملك الرقة في الأمة لا في الحرة، فكيف يستعير العناق للطلاق الذي فيه زوال ملك النعمة صراحة؟ في الشكوك؟ أحيب بأن إزالة ملك الرقة مستلزمية لزوال حقيقة ملك النعمة، وهي حقيقة واحدة بوعية، لا تختلف بالغات في ملك الكناح ولشيمون، نعم، تختلف بالاعتبار وهو كونه مقصوداً في الكناح وهو مقصود في العنق، وهذا لا يتقدح في حوار الاستعارة

وهو نظير الجملة الناقصة إذا عطفت على الكاملة توقف أول الكلام على آخره؛  
لصحة وانفكاكه إليه، فاما الأول فثام في نفسه لاستعماله عنه.

### [حكم الجواز]

وحكم الجواز وجود ما أريد به خاصاً كان أو عاماً، .....  
أي من المعنى

وهو: أي الاتصال بين السبب والسبب الذي يثبت من جانب واحد فقط نظراً لتصل الجملة الناقصة بالجملة الكاملة  
إذا عطفت الجملة الناقصة على الجملة الكاملة كما في قوله: "هذا طائر وزين" فقولنا "هذا طائر" جملة كاملة لوجود  
افترقين، وقوله: "زيب" جملة ناقصة لا انفكاكها من الجواز؛ إذ لو افترقت لاحتد شيئاً، وإذا افترقت لم يلو انعطف.  
توقف إلخ: أي اجسمه الكاملة على آخره أي على آخر الكلام، سمي به الجملة الناقصة، وهذا التوقف ليس  
لأجل أنه غير تام بل لصحة أي آخر الكلام وانفكاكه إليه فيستمر "آخر الكلام" وهو قوله: "وزين" في الخبر،  
ويصير مفيداً؛ إذ لو لم يتوقف الأول ولم ينظر إلى ما يقول اشكككم بعده، حتى صار قوله: "هذا طائر" كلاماً  
مفصلاً عن قوله: "زيب" أصدر آخر الكلام غير مفيد وغير صحيح، فيتوقف أول الكلام على ما بعده، لأجل  
انظار كل للكلمة ما يقول بعده لعدم أم يؤكد أم يفيد عبراً آخر بالعلف، حتى لو قال بعد الكلام الأول (وهو  
هذا طائر): "وطائر" يضع الطفقات تحت إين كانت منه تولاها، فتوقف أول الكلام على آخره؛ لما كان  
لأجل صحة الآخر، لا لأنه غير تام في نفسه، عذ في حقه معلوماً

لاستيفانه عنه: أي من آخر الكلام بدليل لو قال، لعبر ذلك حول ما بعد الكلام الأول: "وطائر وطائر" لا تقع  
الثانية والثالثة؛ لأن الجملة الأولى وهي قوله: "وهذا طائر" ما لم تتوقف في نفسها تحت موحها قبل التكلم، آخر  
الكلام، وقد بانث ما ذكر، فيلغو ما بعدها، فالمراد أن التوقف في حق قول الكلام مقدم بوجه معرفته، وفي  
حق آخره ثابت، التوقف عنه في حد ذاته، ثبت التوقف عن أحد الطرفين كالانفصال من جانب واحد، فصار  
أحدهما نظير الآخر، ولا كان حكم الحقيقة ونسب ما وضع به للفظ خاصاً كان ذلك أو عاماً متعفاً عليه عند  
زيب الأصول، وكان في حكم الجواز خلاف لبعض أصحاب الشافعي من حكمه بغير صراحة، وأشار إلى حكم  
الحقيقة في ضده، فدل ذلك في العام والخامس روماً للاختصار.

عاماً: بأنه يكون اللفظ الذي انتمى في غير ما وسع له بعلاقة خاصة كالأسد، أو عاماً كالصايغ، يعني إن كان  
اللفظ عاماً كان الجواز عاماً، وإن كان خاصاً كان خاصاً، وليس المراد بعصوم الجواز أن يضم جميع أنواع العلاقات  
في لفظ واحد بأن يذكر اللفظ ويراد به حالة وعلة وما كان عليه وما يكون إليه، وقس عليه لارتي، من أن يتم  
جميع أحواله بوجه واحد من أنواع العلاقات، كما يراد بالصايغ جميع ما ينحل فيه طعماً كان أو غيره.



كما هو حكم الحقيقة، وهذا جعلنا لفظ "النصاع" في حديث ابن عمر رضي الله عنهما "لا تسمعوا أئمةهم بالدرومين ولا النصاع بالنصاعين" عاماً فيما يحمله ويجاوره، وأبي الشافعي ذلك، وقال: لا عموم للمجازاة لأنه ضروري، بصار إليه توسعة للكلام، وهذا باطل؛ لأن المجاز موجود في كتاب الله، والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات.

حكم الحقيقة: بأنه يراد من اللفظ المستعمل في ما وضع له جيب ما يتناوله عناء كاد اللفظ لو خاصاً. وهذا أي بطريق العموم في المجاز مثل الحقيقة، عما يعني لأجل أن النظم يجري في المجاز جعلنا نصف النصاع فورد في هذا الحديث عاماً، فيه يحمله ويجاوره. وذلك لأن الزائد من لفظ النصاع ما ليس معناه الحقيقي، إلا حاح، إذ لا خلاص لأحد في حوار بين نفس النصاع الذي يكون من الخشب بالنصاعين. يعلم أن المراد به: معناه المجازي وهو ما يحل فيه، فعبار للفقهاء لا تسمع ما يسمع النصاع بما يسمع النصاع، ولعل اللفظ "النصاع" محلي بلام الاستفراق، فتناول جميع ما يحمله من المعلوم وغيره، نذكر بعموم على أن الزيادة كما يجري في النظم مثل الحقيقة يجري في غير المعلوم كالخص والوفرة. وأبي الشافعي هنا: أي العموم، فالمراد عما يحل في انصاع الطعام. لأنه ١: لأن الأصل في الكلام أن لا يستعمل في غير ما وضع له؛ لأنه يؤدي الإبهام والاعتزال. توسعة للكلام: فالخاص أن المجاز ضروري، والضروري يستتبع الضرورة بفتح بزيادة الصدم، فأنها ضرورة إلى أن يراد به العموم. وهذا أي قول الشافعي بأنه أخذ ضروري.

باطل؛ لأن اغمار موجود في كتاب الله الذي هو في أعلى رتب العصاة والافتقار، وهو كلام الله تعالى، ملزم أن الله تعالى إنما استعمل المجاز في كتابه عجزاً وضرورة أنه لم يوجد لفظاً آخر حقيقياً به. العجز والضرورات: هذا محلي فغير أن يراد بالضرورة ضرورة التمكن، فلا غبار عليه، وإنما إذا يراد بالضرورة بالنظر إلى المحاطب وقرّر الكلام هكذا: إن المجاز إنما يعتد به ضرورة عدم صحة الحقيقة. وهذه الضرورة تدفع عمله على معنى والعموم أمر زائد، فلا بصار إليه، هيئت لا يستقيم جواب المتن، فالجواب أن العموم معنى حقيقي؛ لأنه ثبت بعينه، فإن اللفظ لا يحل على المصمم إلا بكونه محلي باللام مثلاً، وهو موضوع معلوم معلونه، فهو هذا الاعتناء حقيقة، وإن كان باعتبار أنه أريد به غير ما وضع له عاراً. واعلم أنه أمر من صاحب الطوبى وقال: لا خلاف فيه لأحد من أصحاب الشافعي، ولم يخدع في كتبهم. =

## [الحقيقة والجاز لا اجتماعان]

ومن حكم الحقيقة والجاز استحالة اجتماعهما مرادتين بنظر واحد، كما استحالة أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في زمان واحد، وهذا قال محمد في "أجزاء":

هـ هذه الحديث الذي أورده المصنف أخرجه الربيعي، وقد وردت بعدة أحاديث صحيحة، منها ما أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري بالله قائل: كنا نركب ثم "الجمع" فكاننا سبع الصاعير ناهياع، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقلنا: لا تبسوا صاعيركم، صاع، ولا صاعير سبعاً بصاع ولا درهمين بدرهمين. [مسند، رقم ١٠٨٥]

حكم الحقيقة والجاز الخ. اختلف أهل الأصول في صحة اجتماع دين الخلفه والجاز من عهد واحد في الإرادة حال كونهما متصورين بالحكم بالذات في وقت واحد، بأن يدرس الذم ويرد بعين الغرض والحقيقي في وقت واحد، بحيث يتعين بكل واحد منهما الحكم بذات كما نقول "لا نفس الأسد"، ونرى به لأمره والرحل لشدة ع. هذا أسدينا وعادة أهل الألب وأهل التحقيق من أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى استعمال لغة ذهب اللغوي وعامة أصحابه واجباين وعده الجاز من المعزلة إلى أنه يصح إن لم ينع الجمع بينهما، كما في قوله تعالى: ﴿يُرَاكُمُ الْمُسْلِمُونَ﴾ (١٠٨٥)، فإنه يراد به أن ينع الجمع.

وأما لا ينع كالأمر، مثل: "الجمع" فوه حقيقة في المرحوب وبها في التهذيب فلا يصح الجمع بينهما، وإلا يلزم كذب النبي ﷺ، وأموراً به، مثله على طوله، ومهذوبة طوله، معاً على طوله، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَسَى أَنَّمَا يَشْتَرِكُ﴾ (صفت، ١٠٠)، ولا راع في حوار اجتماعهما بنسب حصول سقط إيماء، أو بنسب تناول لظاهرى يشهد من غير إرادة كما سيأتي، وكذلك لا راع في حوار استعمال اللفظ في معنى يجري بكون الحقيقة من إفراده على سبيل عموم بشار، لأن المراد بها المعنى الغرضي مفرد، وإنما الحقيقي فيعجب نعل، وإيهما أشار بقوله: "ترادف" ولا راع في حوار الجمع من حصة وازار لفظين، وإليه أشار بقوله: "لفظ واحد"، واستدل بتعسف على عدم حوار الجمع بقوله: كما استحالة الخ. المراد منه التشبيه من حيث الاستعمال، فكما أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة على سبيل العارية والملك جميعاً محال، سواء كان بنسب شخص أو شخصين، كذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة واحدة بطريق الحقيقة والجاز معاً ممكن، سواء كان بسمة معنى أو معنيين. فاللفظ بجزءه لفظي، ولغوي تارة الشخص، وأخيلة كالثوب المدلوك، والمخر كالثوب المسعر، وهذا نظير الاستحالة لا استعماله، لا مدلوله، فالمدفونة به غير معدة، وهذا الاستدلال على رأي مصنف مر أنه ذهب إلى استحالة الاجتماع عقلاً، وذهب أكبر المحققين إلى أن استحالة لغة كما أشير، إليه سابقاً. وهذا أي لأجل استحالة الجمع بين الحقيقة والجاز.

لو أن عربياً - لا ولاً عليه - أوصى بثلاث مائة لمواليه، وله معتق واحد فاستحق النصف، كان الباقي مردوداً إلى الورثة، ولا يكون لموالي مولاه؛ لأن الحقيقة أريدت بهذا اللفظ، فيظل المعجز، وإنما عنهم الأمان فيما إذا استأمنوا على أبنائهم ومواليهم؛  
لحل الحرب

لو أن عربياً أوصى بثلاث مائة لمواليه، وله معتق واحد فاستحق النصف، كان الباقي مردوداً إلى الورثة، ولا يكون لموالي مولاه؛ لأن الحقيقة أريدت بهذا اللفظ، فيظل المعجز، وإنما عنهم الأمان فيما إذا استأمنوا على أبنائهم ومواليهم؛ لحل الحرب

لو أن عربياً أوصى بثلاث مائة لمواليه، وله معتق واحد فاستحق النصف، كان الباقي مردوداً إلى الورثة، ولا يكون لموالي مولاه؛ لأن الحقيقة أريدت بهذا اللفظ، فيظل المعجز، وإنما عنهم الأمان فيما إذا استأمنوا على أبنائهم ومواليهم؛ لحل الحرب

معتق واحد، فإنه لو كان له معتق أو أكثر، فكان جميع الثلث حراً، ولا ثمة إلى الورثة؛ لأن الآية في الوصية بمنزلة الحصة اعتباراً للوصية بالتراتب، وفي الميراث للأولاد حكم الحصة. كان جواب قوله مردوداً إلى أنه أوصى لجماعة المولى، وأقلها ثلث، فيكون لكل واحد نصف الوصية؛ وإذا كان المولى واحداً استحق النصف، والباقي ميراث. الحقيقة أريدت بهذا. والمعنى الحقيقي لفظ المولى هو المعتق وإن كان واحداً، وأما موالى المولى معنًى مجازي له، وإذا تعبر المعنى الحقيقي فهو أريد المعنى المجازي أيضاً يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، وهذا باطل. فيظل المعجز، وهذا، والخاص لا يخلو لا ولاً عليه لأحد، لو أوصى لمواليه بثلاث مائة، فحينئذ تشرى المعتق بالفتح وميراث الوصية، غير أن كان له معتق أو أكثر يشترى جميع الميراث، وإن كان شترى واحداً ثبت له نصف الثلث، والباقي لورثة الميت، ولا يعطى ذلك الباقي من ماله؛ لأن صنف لفظ المولى عليهم طريق المجاز، وعنى مولاه بطريق الحقيقة، فيزم جمع بين الحقيقة والمجاز.

وأما عنهم الأمان: جواب سؤال مقدر تقريره: إنكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما إذا استأمنوا أي أهل الحرب على أبنائهم ومواليهم بأن قالوا: "أمنوا على أبنائنا ومواليها" حيث يدخل في الأمن أبناء الأسياء.

لأن اسم الأبناء والموالي ظاهرٌ يتناول القروع، لكن بطل العمل به؛ لتقدم الحقيقة  
بقي مجرد الاسم شبيهة في حقن الدم، وصار كالإشارة إذا دعا بها النكاح إلى نفسه  
يشت بها الأمان لصورة المسألة وإن لم تكن ذلك حقيقةً، وإنما ترك في الاستبان  
على الآباء والأمهات اعتباراً بصورة في الأجداد والجدات؛ لأن اعتبار الصورة ثبوت  
الحكم في محل آخر إنما يكون بطريق التسمية، .....  
نفي واستدراك.

في صفة الأبناء، وموالي المولى في صفة المولى، مع أن أبناء الأبناء محذور في لفظ الأبناء، وموالي المولى محذور في  
لفظ المولى، هزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، فأجاب بقوله: وإنما عليهم الأمان. القروع: أيضاً أي أبناء الأبناء  
وموالي المولى، لأن من ليس بمسبوك إلى الخدم بالقبول محذور، كما يقال: سو حاش، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا  
وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾. وكذا لفظ المولى يطلق صرفاً على مولى المولى، كما يقال نفس معنى لرحل. مولى الرحل.  
العمل به: أي هذا تناول الظاهر. بتقديم الحقيقة: على المجاز في الإضافة، فلا يشتبه الأمان باعتبار تناول  
الاسم لإيهام، وتكييف مرادف بالذات، فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

بقي مجرد الاسم إلخ: أي لأجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون في الأمان بلا إرادة، إذ الأمان يشتبه بالنسبة  
أيضاً، وحاصل الخوف: أما لا حول: إهم يشتبه هم الأمان من حيث إهم أيضاً مراحمون من النقط بالذات؛ ليرم  
الجمع، بل لما كان اللفظ في العرف متداولاً أيضاً مجازاً، وتركنا لفظي القروع لتقديم المسمى الحقيقي، ففي في الاسم  
شبهة التناول بعدد، ولأجل الاحتياط أثبتنا هم الأمان، إذ في حقن الدم يكفي تشبهه أيضاً. وصار ثبوت  
الأمان لهم تشبه تناول الاسم بعد ترك معناه المجازي كالإشارة أي كنبوته بالإشارة.

إلى نفسه: أي يشير إليه باليد: أزل إن كنت شجاعاً، فظن لها أمان. للصورة المسألة: أي لأجل شبهة  
الأمان ذلك. أي المسألة، والمراد به الأمان حقيقةً. يعني في الإشارة بشت الأمان تشبه الأمان وإن لم تكن  
هذه الإشارة أملاً حقيقةً. فقول: "حقيقة" معبر عن التبيين، ولا كان يرد عن هذا الجواب أن يصح  
أن يصح مثل هذه الشبهة لأجل الاحتياط في حفظ الدم بعد إبداء الحاش على الإناء والأمهات أيضاً؛ لأن لفظ  
دعاء والأمهات أيضاً تناول بظاهر الاسم للأجداد والجدات، فإذا تركهم ليعني المجازي هو الأجداد والجدات في  
الإرادة حوفاً عن الجمع بين الحقيقة والمجاز، فكان شبه تناول الاسم هو أيضاً باقي بعده؛ كما كان في لأبناء  
والموالي، بشت هم الأمان أيضاً، والحال أنكم لا تثبتون لهم الأمان، هذا المسمى؟

فأجاب بقوله: وإنما ترك إلخ: يعني إنما ترك اعتبار الصورة أي تشبه في الأجداد والجدات. فبما هذا المسمى على  
الأبناء والأمهات.

وذلك بمى بليق بالفروع عين الأصون. فلان قيل: قد قالوا فيمن حلف: لا يصح قسمه في دار فلان" إنه يقع على الملك والعارية والإحارة جميعاً. ويثبت إذا دخلها ياكياً أو مأثياً. وكذلك قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما فيمن قال: الله عني أن أصوم رجلاً، ويرى به ليمين. كان نذراً وميثاً، وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز؟ فناء.....

وذلك: أي عتيد المشقة بغير مشقة. بالهروغ: وهم أبناء الأبناء، وهو في اللغات، جنس واسع في الإلهيات، واختلفت جهته، كانت لهم أعمار دون الأسماء، وهم حقا الأبناء، ويستند، حليم، وإن كانوا فروقا، إلا أن، ودكشيت، في إلهياتي، تلفظ، بالكم، أصول في الخلق، فكيف به، وهم في تلفظ، قد، لربنا، علم الأمان، عظم، نعرف، رأوا، سرية، الكتابة، إلى الأب، هذا، بشرى، الكتاب، أنه، هو، لتحقيق، النفس، وإلحاد، لا، أراد، رسول، بالمشقة، إذ ليس، بها، عطف، بدخل، فيه، نداء، وحرمة، كج، الجذات، في قوله تعالى: *وَأَعِظْتُ النَّاسَ أَنْ يَأْكُلُوا آثَمًا* (البقرة: ١٧٣) أي، بال، الإصرار، أو، الإلزام، للناس.

فإن قيل إجماعهم إنما حلف شعور الإجماع فليس في دار الخلاف ولم يكن له فيه دخلها يستلزم  
كذلك الدار لم تكن له أو مستعارة أو مستأجرة، وسواء كان وجهه فيها مائتاً أو حقيقياً أو مستعارة، وإنما قيل  
هذا الإجماع بين الخليفة والخلاف لأن حلفه في خلاف أن تكون له بغير الملك، وبخلاف أن تكون بغير الملك  
والأحرار، وأنتم على كل أمتون أحث من هؤلاء، وإنما عدوه وضع مقدم في الدار أن تكون حرة  
وبخلاف مستعارة وإجماعهم على كل حال تتولد الحسنة من جمع الفقه فيها.

وكذلك أي كماله. جميعاً في السنة المتقدمة في الحنف فبق على شئت وعود. فيمن قال: إن نفي هذا الكلام حقيقة لعدم ما قيل له من معنى قريب، كما أن نفي شئ، وإنكار الشيء يوافق له ما به على فريضة التصدق على الفريضة من أمارات العدل. والشعر والبصر عطفه لأن ما حبس الأول الودع بالشرم والقصد عند العوات لا الكثرة، وما حبس الثاني المراجعة على البر والكثرة عند بقوات د القصد، وما حبس الثالث دليل على استلزامه، ومع ذلك قد دل أبو سفيان ومحمد على أن من تكلم بهذا الكلام، وهو من الذين كان عليه نظر بعض علماء علوم الدين كما قال شيخنا.

وهذه أي فيما ذكره من المسائل جمع بين الحقيقة والخيال. الله سبحانه ذكر فخر الإسلام ورحم غير نبي. فالمراد من رحم سبحانه رحم منزه وهو رب هذه الأمة فهو غير منصرف للعدل والعضية والمساوية هذا المظهر والمزج بين النقاء والآخره عليه في نعت فيه. الله هذه السنة وذكر المصالح منزهة فهو غير منزه لعدم العزيمة =

وضع القدم صار مجازاً عن الدخول، وإضافة الدار يراد بها السكنى، فاعتبر عموم المجاز.  
[حكم اليوم متى قرن بفعل]

وهو نظير ما لو قال: "عبده حرٌّ يوم يقدم فلان"، فقدم ليلاً أو نهاراً عتق؛ لأن اليوم  
متى قرن بفعل لا يمتدّ حمل على مطلق الوقت، ثم الوقت يدخل فيه الليل والنهار،  
مكرر: حيث

فقال: وجب عليه حينئذ صدم رجب غير معين من عمره، فلا يظهر أكثر المذكور إلا عند الموت؛ إذ الفوات لا يتحقق إلا عباده، فلمر عليه الوضوء بالمقابلة، والكفارة عند الموت. ثم أعاد المصنف عن الأسطة المذكورة بقوله: وضع القدم إلخ: يعني يراد من قوله: لا يوضع قدمه لا يدخل: فهذا المعنى مجازي يشمل الدخول حقيقياً أو متصلاً، وإنه دخل بحيث لا يعموم الدار لا بالخروج بين الحقيقة والمجاز. هذا إذا لم يكن له تبه، وإلا فعلى ما نوى حقيقياً أو متصلاً أو ماضياً أو واقعياً. وكذا إضافة الدار يراد بها السكنى على سبيل المجاز، وهذا معنى مجازي يشمل للسلك والمأوى والإقامة، بحيث يعموم المجاز لا بالخروج من الحقيقة والمجاز. وهو: أي اعتبار عموم المجاز هنا.

فقدم: فلان سواء كان قدمه ليلاً أو نهاراً، عتق عبده. ففي هذه المسألة في يدي لمرأي الجمع بين الحقيقة والمجاز. يد "اليوم" حقيقة في النهار ومجاز في الليل، وكلاهما مرادان من لفظ "اليوم" هنا حيث يفتى عبده بتقديم فلان ليلاً كان ذلك التقديم أو نهاراً، فوجد الجميع، ولكنه عند التحقيق اعتبار عموم المجاز، لا يمتد: أي لا يمتدّ فتمتدّ بمدة عرفية، كالخروج والدخول والتقديم. مطلق الوقت: على سبيل المجاز عند الأكر، و قيل: "اليوم" مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت، فأريد هنا معنى الوقت، فمضى هذا القول لا احتياج إلى عموم المجاز.

ثم الوقت: الذي هو معنى النهار، الليل و لنها: يعني هو يشاطهما، بحيث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز، فكما اعتبر عموم المجاز في هذا المقام كما اعتبر في قوله: "لا يوضع قدمه في دار فلان"، فهو نظيره. ثم اعلم أن المصنف لم يثن صراحة حتى يراد باليوم النهار، ولكن يفهم من قوله على سبيل المقابلة. وحاصل الضابط هو أن "اليوم" إذا قرن بفعل غير ممتدّ يراد به مطلق الوقت؛ لأنه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت، وإذا قرن بمفعول ممتدّ يراد به النهار؛ لأنه زمان ممتدّ يصح أن يكون معياراً للعمل الممتد. ثم اعلم أهم اختلافوا في أنه أي عمل بعض في هذا الباب: المضاف إليه أو المظروف الذي هو عامل؟ فليجب جماعة في أنه لا اعتبار للمضاف. (يقى) لأنه غير عامل في المضاف، الذي هو اليوم هنا، كما يفهم من "المقدمة". وقال جماعة: إذا كان المضاف إليه والمفعول ممتدّين مثل: "أمرنا بيدا يوم يركب زيد" ويراد به النهار، أو غير ممتدّين مثل: "عبدي حرّ" -

\* عبدي: ففي هذا المثال "عبدي حرّ" مصروف وعامل، و"قدم فلان" المضاف إليه، وكلاهما غير ممتدّين، وفرض عليه استوفى.

وأما مسألة النذر فليس يجمع أيضاً بل هو نذر بصيغته يمين بموجبه وهو الإيجاب؛  
لأن إيجاب المباح يصلح يميناً كحريم المباح، وهذا كقراءة القريب، فإنه تملك  
بصيغته وتحرير بموجبه.

[منى يسقط المحارز]

ومن حكم هذا الباب أن العمل بالحقيقة متى أمكن سقط المحارز؛ .....

= يوم يقدم فلان" ويراد به الوقت، معتبر المضاعف فيه نسياناً، نظراً إلى حصول المقصود. وقال البعض: يعتبر  
العامل نظراً إلى التحقق، وأما إذا كانا مختلفين بأن يكون أحدهما متبادلاً مع الآخر، مثل: "أمرتك بكذا يوم يقدم  
فلان" لو أتت مثالي يوم يركب زيد" فالكل اعتبرا المظروف أي العامل، ولم يلتفتوا إلى المضاعف إليه. ولما مرغ  
عن الجواب عن مسألة: "لا يصح قدمه في دار فلان" شرع في الجواب عن مسألة النذر واليمين.

فليس يجمع: يعني ليس في تلك المسئلة جمع بين الحقيقة والخيال كما بهم السائل؛ لأن المراد من الجمع للمنع أن يكون  
اجتماعهما من صفة واحدة، وهنا ليس كذلك بل هو أي الكلام المذكور نذر بصيغته؛ لأن قوله: "الله علي" صيغة نذر  
وضع له في الشرع، وهو معناه الموضوع له، فلم يثبت من الصيغة إلا الثبوت الحقيقي وهو البتة، لا الهزلي وهو اليمين،  
فلم يلزم الجمع بينهما من صيغته نكح هذا الكلام يمين بموجبه. وهو الإيجاب: إذ المقصود من صيغة النذر إيجاب للنذور  
الذي كان مباح الشرك قبله؛ إذ لو كان واحداً قبله لم يصح الشرع على ما عرفت، فمتى صار واحداً من انقراض يمينه.

يصلح يميناً: لأن الشيء إذا صار واحداً كان تركه حراماً، وقد كان قبل ذلك مباحاً، فعلى إيجاب المباح  
كحريم المباح، وتحرّم المباح أي الحلال يمين؛ لأن النبي ﷺ كان حرم على نفسه مارية أو العمل، قال: "هذه تحريم  
ما أحل الله لأبيه (وتحريم)"، فسعى الله ذلك يميناً. قال الله تعالى: "وقد فرض الله نكح نكحة الحائض" (وتحريم)،  
ثبت أن اليمين إنما حصلت من موجب الكلام، لا هي مراد بطريق المحارز.

بصيغته: إذ قوله: "اشتريت" إنما وضع شرعاً لإفادة الملك بموجبه. إذ يحصل من الشراء التملك، والملك في  
القريب بموجب الحق شرعاً، فكان الشراء اعتقاداً بواسطة حكمه لا بصيغته. أقول: هذا الجواب لا يستقيم  
لأن اليمين لو كانت موجب الكلام لتثبت بدون قية أيضاً؛ لأن موجب الشيء لا يحتاج إلى القية، كقراءة  
القريب يثبت الحق فيه بغو القية أيضاً، والخال أنكم تشترون القية لتثبت اليقين؟ اللهم إلا أن يقال: إنما  
كالخليفة المحجور، فلا يحتاج إلى قية، وقد تكلف الشراح في الجواب، وأجاب ضمن الأئمة أن قوله: "الله"  
يعني "والله" صيغة يمين. وقوله: "علي" صيغة نذر، فلا يستعملان في لفظ واحد، فلم يحصل الجمع في كلمة واحدة  
بل في كلمتين، وذلك غير مستبعد، فأصل، ولما فرغ من الأحوة شرع في مسألة أخرى. هذا الباب: أي باب  
الحقيقة والمحارز. متى أمكن إلخ: يعني مادام يمكن حمل اللفظ على معناه الحقيقي لا يراد معناه الهزلي.





لأن هجران العصى مهجور شرعاً. فإن كان اللفظ له حفيضة مستعملة وبجاء معارف، كما إذا حلف: لا يأكل من هذه الخنطة، أو لا يشرب من هذه القرات؛ فعند أي حفيضة يشك العمل بالحقيقة أولى، وعندهما العمل بعموم المخاز أولى.

مهجور شرعاً. قال السيوطي: "ليس مناس لم يرجم صغيراً به. مؤخر كيوناً. [الترغذي، رقم: ١٩٠٩] وفي ترك الكلام تركه المرحم، وصار هجران العصى بالكلام مهجوراً شرعاً، والمهجور شرعاً كالمهجور عدلاً، فيترك الحفيضة ويعرف إلى آخره. كذا قال: "لا أكلم هذه الفات" بطري إطلاق اسم لسان على العصى، علم كنهه بعد رواي مرة أيضاً تحت: لقاء الله.

وإن استأثرت قد تقرر في محاوره فربما أن توصف في الإشارة إليه ما يحبره بغير الذات، فلي هذا لا حاجة إلى حمله مهجوراً شرعاً قلنا: لا سلم أن الوصف مطلقاً لا يغير في اشتراطه، بل إذا لم يصبح دائماً إلى التبيين، وهذا مطلق؛ لأن وصف أيضاً يصح دائماً إلى الحلف ترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم. رسوا أيضاً بالوصف حينئذ يعتبر نوعاً، ولكن ترك اعتباره شرعاً كما عرفت. فإن قلت: على هذا يلزم أن يكون قوله: "لا أكلم هذه العصى" عبارة عن: "لا أكلم صبي" مكرراً، وقد ملأوا: لو قال: "تكرّر" بغير وصف أيضاً حيث يتقنه بغيره بالصبيان؛ حتى لو كتم بعد زمان صباه لا بحث. فستأخذ اعتبر توصف بهذا قال مكرراً شرعاً، ولم يعتبر في الإشارة مع كونه معذور لغة؛ لأن توصف في الأول صار مقصوداً بالجمع؛ لكونه هو الموصوف فليحذف عنه، فيعتبر شرعاً في الصبيان، وإن كانت السير على المخرج كمن حلف: "ليشربن اليوم حمراً" يعتقد التبيين، وإن كان شرعاً حراماً ومحبباً إن لم يشرب خلافه؛ لأن الوصف هنا شامع ولا يعتبر به، ويخلق ذلك أن التبيين إذا انعقد على شيء بوصف، فإن ذكره متكرراً يعتبر مطلقاً، سواء كان بوصف دائماً إلى التبيين أو لا، وإن ذكره مرة فإن كان الوصف يحتاج دائماً إلى التبيين بغير أيضاً، كما في قوله: "لا أكلم هذه العصى" ولا في.

فإن كان اللفظ إيجاعاً يعني ما ذكرنا سابقاً إما كان في الخنطة المهجورة، وأما إذا لم تكن المهجورة بل يستعمل لفظ في معناه المومض له دلالة، وأحياناً لا يغير معارف أي غالب الاستعمال من الحفيضة، أو عطف به في المعنى من اللفظ، فحجت عند أي حفيضة يشك العمل بالحقيقة أولى، وعندهما العمل بالمجاز أولى. وفي رواية أخرى: بعموم مخاز أولى، كما إذا حلف: "لا أكلم من هذه الخنطة"، فإنه حقيقته أنه أكلم من بين الخنطة، وهذا المعنى الحقيقي مستعمل في العرف كالأمر على وعلى وإنه كان فصيلاً، ولكن المعنى المجازي هو أكل آخر الخنطة منه. ذلك الاستعمال في العبادة؛ فعنده لا يبحث بغير أكل غير الخنطة، وعندهما بحث بآكل آخر، أو أكل آخر غير الخنطة، على سبيل عموم نفي. وأما المصون في نفي العرف، فليس آخر فلا يفتن، وإن يدعى تحت عموم المجاز. ■

## [الجزء خلف عن الحقيقة]

وهذا يرجع إلى أصل، وهو أن المعجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند أبي حنيفة،  
حيث صحت الاستعارة به عنده وإن لم يعتمد لإيجاب الحقيقة، كما في قوله لعبد  
(وهو أكرم سناً منه): "هذا ابني" <sup>أي الكلام</sup> فاعتبر الرجحان في التكلم، <sup>أي الكلام</sup> .....  
<sup>أي الكلام</sup> <sup>أي الكلام</sup> <sup>أي الكلام</sup>

وكذا إذا خلف: "لا تشرب من هذه الخمرات" فإني حقيقته أن يشرب من الخمرات بطريق الكرم، وهذا ما في  
الحقيقي مستعمل كما ترى في أهل ليوندي، ولكن الملقب المخازي وهو يشرب من شرف أو ماء غالب  
الاستعانة، بحيث علمه شكر الخمر، وعندها بالإماء والمرف على سبيل الخمر أو بما في الكرم جميعاً على  
سبيل عموم الخمر. وهذا الاختلاف المذكور إلى أصل: أمر مختلف سبب.

أن الخمر الخمر لا خلاف في أن الخمر فرع وخلف عن الحقيقة، يعني لما الأمر الرابع المقتضى في الاعتراض،  
وإنما يصل إلى الخمر عند تعذرهما، وأيضاً لا خلاف في أنه لا بد في المنطق أن تصور الأصل وإن لم يوجد  
لغرض، بل الخلاف في سببه خلفية، فعنده الخمر خلف في التكلم حتى يكفي صحة التكلم بأن يكون الكلام  
صحيحاً من حيث العربية وشرجه وإن لم يكن وجود المعنى الحقيقي له. صحت الاستعارة به: بأن يكون  
صحيحاً من حيث العربية والرجحان لإيجاب الحقيقة: أي وإن لم يكن لإفادة هذا الكلام للمعنى الحقيقي له.

هذا يعني: قوله: "هذا ابني" مراداً به الغيبة خلف عن "هذا ابني" مراداً به الغيبة، فباعتني المبدأ عنده، لأنه  
قد وجد ما يوضح الاستعارة بهذا الكلام، وهو استقامة الأصل من حيث العربية، لأن هذا الكلام صحيح  
بعبارة من حيث كونه متناً وعبارة موضوعاً لإنشاء الحكم، وقد تعذر العمل بحقيقته؛ لاستحالة أن يكون الراء  
أكرم سناً من والده، فتعين الخمر، فإذ به المعنى بطريق ذكر المردود وإفادة اللزوم وعندها الخمر خفيف عن  
احتمال في الحكم، أي حكم "هذا ابني" مراداً به الغيبة خلف عن حكمه مراداً به الغيبة، فينبغي أن يكون الأصل  
في موضعه صحيحاً موحداً للحكم على الاحتياط، ولكن تعذر العمل به لغرض، فيصل إلى الخمر، فعندها هذا  
الكلام لغز لا يحق به قصد: لأن إمكان المعنى الحقيقي الذي شرطه ادعاء الخمر لا يوجد في هذا الكلام؛ لأن  
الأكرم سناً لا يمكن أن يكون ابن الأصغر، ولا يحصل على الخمر الذي هو المتق، ولما ثبت أن الخمر عنده خلف في  
التكلم كما مر وعندها في الحكم كما سيحكي في كلام المصنف فاعتبر.

في التكلم. بأن جعل التكلم مطلقاً عند إمكان العمل بها راجحاً على التكلم بما عجز، إذ العبارة عنده للتكلم به

فصارت الحقيقة أولى، وعندئها المجاز حلف عن الحقيقة في الحكم، وفي الحكم للمجاز وجعاً؛ لا شتمانه عسى حكم الحقيقة، فصارت أولى.

[ما تترك به الحقيقة]

ثم حمى ما يترك به الحقيقة حمسة: قد ترك بدلالة محل الكلام، وبدلالة العادة كما ذكرنا.

« حتى أثبت تخلفه نسجاً في أنكله كما مرّ فصدّرت الحقيقة: المستعملة التي عبر مبحورة في المادة أولى من الجار وبو كان متعارفاً. وعندها السجّاز إلخ. كما مرّ نشره، فإذا كان طاك عندنا منتهى حتى كتبنا احلصه للسجّاز في الحكم. ورحمان: إن لأشكاله على حكم الحقيقة كما في سورة عزم الجار، وبها لفظة استعماله لكم متعارفاً.

أولاً: من الحقيقة، وكان الأولى تصمصف: أن يقول: الحقيقة مستعملة بدل قولنا: لا، والله علي حكم الحقيقة؛ لتعمل كلا نوعين من التماز: عموم التماز، وبمجرد تقرير التمام حيث يتكشف به المرام هو أن هذه المسألة (أي إذا كانت حقيقة مستعملة) غير متعارضة مع هذه الحقيقة الأولى، وعندها التماز منه على أصل آخر: وهو أن الاعتبار في الحقيقة عند التمام، فالتكلم - حقيقة أولى، لهذا كانت الحقيقة مستعملة في التكلم عائدة فأية حاجة إلى جعل السند مجازاً، وعندها الاعتبار للحكم حتى جعل اعتباراً عاماً، فإذا كان المعنى المجازي ينقذ من المعلوم فكان الحكم في التماز، إجمالاً على الحكم الذي له الحقيقة؛ لكنه غير متعارف، فلا بد أن نحصل النقط على التماز اعتباراً وحيداً للحكم الذي عليه التماز، ثم شرح المصنف في بيان ذلك الذي ع، ثم لم يعمل بالحقيقة ويعمل بالتأخير على الكلام: أي: بدلالة ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به وأن لا يكون صالحاً لسمي الحقيقة، به نزوم الكتاب حين هو معصوم به أو نوحه آخر، فإذا لم يقصر العمل لسمي الحقيقة فصار إلى التماز لا بمقالة.

ويؤيد دلالة القاعدة: أي القاعدة في استعمال الألفاظ وهم للمعاني منها، وذلك لأن الكلام موجه للإفهام، فإذا نقل  
عن معنى النوعي واستعمل في العرف نشأ شجر فلا محنة يرد به هذا المعنى، وهذا إذا لم يكن الجمعية مستعملة  
والأ ن كانت الحقيقة تأتي من الجار عد أي حيلة ينفذ كما عرفت.

[illegible]

وبدلالة معنى يرجع إلى التكلم كما في عَيْنُ الْفُورِ، وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾، وبدلالة اللفظ في نفسه، كما إذا حلف: "لَا يَأْكُلُ لَحْمًا"، فأكل لحم السمكة لم يحنث، وكذا إذا حلف: "لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً"، فأكل العنب لم يحنث عند أبي حنيفة؛ لقصور في المعنى المطلوب في الأول وزيادة في الثاني.

أي لم يحنث.

بدلالة معنى إلخ: ونفسه فيحمل على الأصح، وإن كان اللفظ دالاً على المصنوع خفيفه. عَيْنُ الْفُورِ: عَيْنُ الْفُورِ في الأصل مصدر، فارت فقدر إذا غلبت وشتأت، فاستمر في شدة، ثم ثبتت به الحالة في لا يمت بها ولا تست، بقايا جاء فلان من بوره أي من سائعه، والمراد بعَيْنُ الْفُورِ: قول الرجل في حالة الغضب لا امرئ (زيد الخروح من البور) إن سرحت فانت طالق، وإلا ثبت هذا الاسم لصلوها من التكلم في حالة فوران الغضب، حقيقة هذا الكلام أن تطلق في كل ما حرجت، ولكن سبب معنى حدث في التكلم، وهو فوران الغضب، يجعل هذا الكلام على لفظ البخاري وهو هذه المرحلة بعين هذه القرينة، حتى لو حكيت سبعة لم خرجت بعد ذلك لا تطلق، محمل على الجاهل، وهذا النوع من اليمين أخرجه أبو حنيفة بغير حاشية، وكان الثوب فيما سبق يقولون: اليمين مؤقته، كلونه: والله لا أفعل اليوم كذا، ومؤقته كقولته: والله لا أفعل كذا، فأخرج الإمام مؤقته معنى: ومطلقة تطلق.

بدلالة سياق النظم، أي بسبب سرف الكلام بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه أو متأخرة إلا أن السابق أكثر استعمالاً من المؤخرة، فليكن: فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ، وجوب الكفر، ولكنها تركت بقرينة قوله: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ (الكهف: ١٧)، وحمل على المعنى البخاري وهو التوبيخ من قبيل ذكر القصد بزيادة الأمر لعنفه بينهما، إذ لم يرد من مثل هذا الأمر النهي، وبطله: فور الرجل لآخر: طَلَّقَ امرأتي إن كنت رجلاً، وقيل في مالي ما شئت إن كنت رجلاً لا يكون نوكياً، وكذا قوله للكافر: ازل إن كنت رجلاً لا يكون ثماناً بقرينة قوله: إن كنت رجلاً.

بدلالة اللفظ في نفسه: أي باعتبار مادة حروفه وباعيد اشتقاقه لا باعتبار إطلاعه، وذلك ما يكون اللفظ موضوعاً معنى تكن تتفاوت أحواله بالزيادة والقصص، ما يكون هذا الشيء في بعضه رانداً أو ناقصاً عن باقي الأفراد، فيخرج الناقص والأتم، ويسمى مشككاً في الثاني: أي العيب، وذلك لأن النظم مأخوذ من الاتهام، يقال: اتهم الفئال أي اتهمه، ثم حكي اللحم بهذا الاسم؛ لقوة فيه باعتبار تولده من الدم، فهذا اللفظ =

**[الصريح والكناية وحكمهما]**

وَأَمَّا الصَّرِيحُ فَمِثْلُ قَوْلِهِ: بَعْتُ وَأَشْرَيْتُ وَوَصَّيْتُ، وَحُكْمُهُ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ  
الْكَلَامِ، وَقِيَمُهُ مَقَامُ مَعْنَاهُ حَتَّى اسْتَعْنَى عَنِ الْعَزِيمَةِ؛ لِأَنَّهُ ظَاهِرُ الْمُرَادِ. وَحُكْمُ الْكُتَابَةِ  
أَنَّهُ لَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ؛ لِأَنَّهُ أَيْ النِّيَّةُ مُسْتَوِي الْمُرَادِ، وَذَلِكَ مِثْلُ الْحَازِ قَبْلِ  
أَنْ يَصِيرَ مُتَعَارِفًا. <sup>أَيْ سَطْرُ الْكَلَامِ</sup> <sup>أَيْ سَطْرُ الْكَلَامِ</sup>

١٠ - وانتار، مأخذ الشفافة لا يتناول لحم السمك تقصير هذه العري، فيه رقة لا قوة ولا شدة، هو اللحم، وأسمك لا دم فيه، وأنه اسموي لا يعيش في الماء، فلهذا لا يمسك بأكل لحمه، وغرضه: "الانتصار مأخذ الشفافة" احتراز عن انتصار باعتبار آخر، فإنه بالأعلى الآخر قد أطلق عليه اللحم في هجران، فلهذا تعالى: ﴿يَتَذَكَّرُ أَلَّا يَكُونُ مِثْلَهُمْ﴾ (البقرة: ١٧٥) وقد علمك ذلك، والشافعي جازأ حيث قال: كانت أكل لحم السمك، وإنما انتصفت اسم لما ذكر على سبيل التذكير وهو التسمي، ولا يكتفي بغيره لعدم ذلك، فإن الله تعالى: ﴿يَتَذَكَّرُ أَلَّا يَكُونُ مِثْلَهُمْ﴾ (البقرة: ١٧٥) أي متصيرا، وتسمي كمر والله على ما به قوام جلد، وغذاء، وأصله، والرفق يتعلق هذا التسمي، ويكتفي به في بعض الانتصار لفظا، لا معنوا، فيها أمر بالله، فيهدد الزنادق للانتصار لاسم انتصفت، فلا يمسك بأكل لحمه، أي حلفه إذا لم يتو صعبا، وسددها بحدثة، وهو قول الشافعي رضي، وأما في رواها فيحدث تنقيلا، وهذا الحديث شريعة ترشدها عذبة الضمير، وبما فرغ من الحقيقة والمجاز، شرع في التبريح، وبكتابة

المصريح: قد ظهر المراد به ظهور أو بقاء حقوقه كالنو شرع، أي، قبول عمره فاعلم، من صريح صريح صراحة  
وصراحة إذا اكتشف وأخلص، فسني به لاكتشافه وخلوصه عن غشائه. وتبين ثم يشر، لوصول المقصود  
بما يضطره وأعرض عنه. مقام معناه يعني الحكم المصريح أنه ينعزل الحكم بسبب الكلام ويقوم ذلك الكلام  
مقام معناه حتى استعفى الخ أي لا يحتاج إلى أنه سوى الكلام، وبذلك هذا الشيء من كلامه، فثبت، عن قصد  
وعزيمة حتى لو قصد أن يقول: أقصد له. جرى على السامع أنه طلق، بهم الضلال بغير قصد

ظاهر المراد: ولا يحتاج إلى السية والتقصيد قضاءً، أمّا ديانة له ما نوى باليق أن يبينه فتكلم له ما يقوم مقامها كدلالة الخصال، ففسر المراد: فكأن في ثبوت المراد تردد، فلا موجب للحكم ما لم يزل ذلك الاستمرار والتردد بالنية أو ما يقوم مقامها، فلا يقع الطلاق بغيره. ثبت ما في ما به به من الطلاق، أو لم يكن شيء قائماً مقامها، كدلالة حجة تخصص كونه مذكراً لطلاق متعارفاً عاقلان متى لا يعارض بين الذين يعد كونه؛ لأن الشك في سفر المراد به عن المأمور، فصار المراد في حقه في حيز التردد، فكان كذا: بالطلاق، ما لا يعارض متعارفاً فإنه صريح، =

## [جعل الكتابات بوائن]

وسمى البائن والحرام ومحوهما ككتابات الطلاق مجازاً؛ لأنها معلومة المعاني؛ لكن الإيهام فيما يتصل به ويعمل فيه، فلذلك شابت الكتابات، فسميت بذلك مجازاً، ولهذا الإيهام<sup>المتصل</sup> احتيج إلى شيء، فإذا زال الإيهام بالنية وحجب العمل عن حقائقها من غير أن يجعل عبارة عن الصريح، ولذلك جعلناها بوائن إلا في قول الرحمن: "اعتدي"؛ لأن حقيقته للحساب، ولا أثر لذلك في النكاح، والاعتداد يحتمل أن يراد به ما بعد من غير الأقراء.

مثال قوله: لا جاح بعده في دار الله؛ فإنه شاع بين الناس أن المراد منه المحو تعار صراحة، واعتبر المفسر في هذا أن الكتابة كما يوجد في الحقيقة تحدث بوحدة في الحار أيها.

وسمى البائن إيج. حوت لبيان عقار، وهو أنكم قسم. إن الكتابة ما ليس بمراد به، ولغاية إطلاق البائن مثل قوله: أنت بائن، وحرام، وناف، وينف، وغيرها معلومة المراد والمعنى، فإن كل واحد يعلم أن البائن من الصيغة وهو الاستبصال، وكذا الحرام من الحرمة وهو منع، فذلك الألفاظ تسهل في معانيها صراحة، فكيف يستويها تبييناً فأجاب: بأن تسميتها كتابة إما طريق المجاز. معلومة المعاني. لأن أهل اللغة يعلم أن البائن من الصيغة، وهي الاستبصال كما عرفت، فيما يتصل به إيج. يعني الإيهام أي هو في أصل الشيء يتصل به ويعمل به؟ إذ لا يهم من أي شيء بالمرء أمر المال أو الجمال أو الروح أو الشهوة؟ مجازاً؛ ولهذا يقع الطلاق البائن ما عند النية ولو كانت كتابات حليفة كانت محسنة قوله: "أنت طالق" فيقع به الطلاق الرحي، وإن أشار بقوله: ولهذا الإيهام إيج. إذ لو كانت هذه الألفاظ كتابات حليفة لكانت عبارات عن صريح الطلاق، فوقع بها طلاق رحي. ولذلك أي لأجل أنها كتابات مجازاً. بوائن. حيث يقع بها الطلاق البائن.

اعتدي. شاع من قوله: "اعتدا" ونس. يعني أن ألفاظ كتابات كلها بوائن يقع بها الطلاق البائن، إلا قوله: اعتدي، وكذا قوله: تنصرتي رحك، وقوله: أنت واحد، حيث جعله الصلابة الوضع هذه الألفاظ الثلاثة رجعاً لأجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديراً، أما قوله: "اعتدي" فإنه انصتف بقوله: "لأن حقيقته: أي الاعتداد منهم من قوله: "اعتدي" فللحساب. يقال اعتد مالك أي احسب هذه مالك النكاح. وبإزالة ذلك خلاف قوله: أنت بائن، وحرام، وناف، أي هذا أقوى هذه الألفاظ بقاء البينة والحرمة معها أيضاً، وإذا لم يؤثر ذلك، الحساب في نفع النكاح يحصل على أحد المعاني المتحملة التي منها انصتف بقوله: والاعتداد يحصل إيج. أي بحتم الاعتداد =

فإذا نوى الأقرء وزال الإهام بآنية وجب به الطلاق بعد الدخول انقضاء، وتبين الدخول جعل مستعاراً محضاً عن الطلاق؛ لأنه مبيح، فاستعير الحكم لمبيحه؛ وكذلك قوله: **استبرئني رجلك**.

عبر مخلص من إتمام الله تعالى، ويحتمل اعتداد المخلص للفراغ عن عدة الطلاق؛ الرجعي، فإن كانت المرأة مدخولاً بها بشئ من الطلاق انقضاء انقضاء؛ فكأنه قيل: **اعتدي** أي طلقك، أو كوني طالقاً ثم اعتدي، أو طلقي ثم اعتدي، فلما أمرت بالاعتداد وقد يكنى البعد واحداً عليها قبل الطلاق فلا بد من تعدد الطلاق قبل الأمر بضرورة صحة الأمر، والضرورة لرفعها كانت أصل الطلاق من غير حاجة إلى إثبات أمر زائد، كالضرورة والزيادة على واحدة، وإحالة الكلام أن قوله: **اعتدي** منه المقتضي حساب، وهو لا يؤثر في انقطاع النكاح، فلا يمكن العمل بمسبه ما لم يحمل من أحد المعاني المختلفة، وهو اعتداد المخلص للفراغ عن البعد، فإذا كان هذا المقتضي فكأنه أمر باعتداد المخلص للفراغ عن البعد، والمرأة المدخول بها بحسب البعد، فحق فيها نيب هذا الأمر، وهذا الأمر يتوقف على ثبوت الطلاق قبله ضرورة صحته، والضرورة تقتضي تقدير ما يكفي به، وهو الطلاق غير وصف البوة وغيره، فثبت أن واحدة الرجعي، وإن كانت غير مدخول بها فهي ليست بحمل البعد؛ لأن البعد لا يثبت في حقها ولا يصح في حقها أن يقال: كأنه أمر باعتداد المخلص للفراغ عن البعد، فلا بد من أن يجعل قوله: **اعتدي** مستعزاً من الطلاق كأنه قال: طلقي نفسك بحولك لإطلاق الذنب على مسبه، ويثبت من قوله: **طلقي نفسك واحدة رجعي**.

مسبه أي مسب اعتداد المخلص للفراغ عن البعد، وهو الطلاق، أي فاستعير الاعتداد لطلاق بأن أطلق الاعتداد وأريد به الطلاق، فإن قيل: استعارة المسب للمسب حتم، وأما استعارة المسب للمسب فغير حتم عند الأصوليين كما مر سابقاً، فكيف يجوزتم هذا؟ قلنا: إذا كان المسب مختصاً بالمسب حازت الاستعارة من الطرفين، وهذا الاعتداد المسب مختص بسبب الطلاق، فإن قيل: لا يسلم الاختصاص، لأن الأمة إذا عتقت تعتك، وكذا إذا ماتت، ورج المرأة عتقت، فقد وجدت البعد بحر الطلاق؛ قلنا: لا، لأن الأمة إنما تعتك تنبيهاً بالطلاق، فقد وجد الطلاق تلقاء، والتي ماتت زوجها مدهة في الحقيقة ليست تصرف براءة الرجم بل لأجل الخفاء، ولذا شرعت بالأشهر دون الخبيص فلا يكون في الزواج من البعد.

فإنه وإن لم يأت به كان مدخولاً بها فيصح أن حقها أيضاً أن يراد بقوله: **اعتدي** طلقي، استعارة المسب للمسب، كما حاز في غير المدخول بها، فالوجه الأول مخصوص بالمدخول بها، وهذا يشملهما.

استبرئني رجعت؛ هذه كلمة ثالثة من التكميلات الثلاثة التي يقع لها الصلح الرجعي؛ بقوله: **استبرئني رجعت**، يحتمل أن يكون طلب براءة الرجم لأجل الولد، أو لنكاح زوج آخر، فإن نوى هذا يقع به الطلاق الرجعي، =

وقد جاءت به السنة أن النبي ﷺ قال لسودة <sup>رضي</sup> اعتدي، ثم راجعها، وكذلك أنت واحدة" يحصل نعتاً للطلقه ويحصل صفة للمرافة، فإذا زال الإهام بالية كان دلالة على الصريح، لا عاملاً بموجبه.

### [الأصل في الكلام]

ثم الأصل في الكلام هو الصريح، فأما الكتابة فبها ضرب قصور من حيث إنه يقصر عن البيان بدون التية، وظهر هذا التفاوت فيما يدور بالشبهات حتى أن المقرر على نفسه بعض الأسباب الموجبة للحد ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة.

= فإن كانت مدحولا بما فكأنه قال: استبرئي وحك لأجل نكاح آخره لأن طلقك، فواد الطلاق لصورة صحة الأمر، وإن كانت غير مدحولا بما يكون قوله مستعلا عن الطلاق، كما مر تقريره في قوله "اعتدي"، فذكره. وقد جاءت إلخ: وهي أن النبي ﷺ قال لسودة بنت زمعة <sup>رضي</sup> اعتدي، ثم راجعها، حيث من هذا أن قوله: "اعتدي" يقع به الطلاق الرجعي حيث راجعها النبي ﷺ بعد قوله هذا. أنت واحدة: يقع به الطلاق الرجعي، وهذه كلمة ثلاثة، وذلك لأن قوله هذا لا يؤثر تنص في قطع النكاح، حتى يرد به أحد للماني المختصة التي بينه المصنف بقوله: يحصل إلخ. نعتاً للطلقه: فيكون المراد بقوله هذا: "أنت طالق" طلاق واحدة. صفة للمرافة: بأن يكون معناه: أنت واحدة في الحساب، أو لئلا، أو غير ذلك من الأوصاف الخفيفة.

فإذا: أريد به للعق الأول. الصريح: أي صريح الطلاق يند على أن ذكر الصفة وهي قوله: "واحدة" بالنصب دليل على وجود الموصوف وهو طلاقه معنى الطلاق لأن تقدير قوله: أنت طالق طلاق واحدة يقع الطلاق الرجعي كما في الصريح، ولا يكون هذا الكلام في قطع النكاح عاملاً بموجبه. موجبه: أي مختصة، إذ موجه الترخ، ولا اثر له في قطع النكاح، ليحصل على أحد المعاني كما مر تقريره آنفاً. هو الصريح: لأن وضع الكلام إنما هو للإتمام، والصريح في هذا الأمر أم حيث يثبت المقصود به بغير التية أيضاً. إن: أي الكتابة بتأويل المذكور. بدون التية: فلا يظهر المراد بغير التية أو ما يقوم مقامها من دلالة بالشبهات: وهي الحدود والكفارات، فإنها لا تكتب بالكتابات. حتى أن المقرر إلخ: فلو قال: إني جاعمت فلانة جماعاً حراماً، أو والعنه، أو وصفتها لا يجب عليه الحد ما لم يقل: نكحتها، أو زنتها، وكذا لو قال لأحد: فمعت فلانة أو جامعته لا يجب عليه حد الفدا ما لم يقل: "زنتها" أو فمعتها، فإنما صريح في القذف.



## [عبارة النص]

والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على أحكام الظلم، وهي أربعة: الاستدلال بعبارة النص وإشارته وبدلالته وبافتقاده، أما الأول فما سبق الكلام له وأريد

به قصداً

أنه من كلام

ثم شرع المصنف في التقسيم الرابع فقال: «والقسم الرابع: إنَّ أي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المصنف على مراد المصنف من الأحكام، بأن هذا المصنف كيف يدل على المراد من طريق العبارة أو الإشارة أو دلالة أو الافتضاء، وهي وإن كانت من صفات المصنف ولكن لما لم تعد هذه الأقسام بأحد المعرفة وقوفه على معانيها عدلت من تقسيم الكتاب مصحفاً أربعة: أي الأقسام الخمسة من التقسيم الأربع أربعة، لأن المصنف في استدلال بالحكم فإن كان مسوقاً فهو من الاستدلال، فافهمه كما سيخرج بهما إن شاء الله تعالى. وإذا عرفت هذا فاعلم أن في عبارة المصنف، ناسخاً، وهو أن الأقسام خمسة من هذا التقسيم هو ذات عبارة النص وغيره. لا الاستدلال بعبارة النص، وإن الاستدلال مع المصنف فحمله من الأقسام ناسخاً، والاستدلال هو الاستدلال من الآثار المؤثر أو بالعكس، والرائد هنا هو الأخير، والمراد من النص هذا اللفظ شالاً أي شاملاً لا النص المقابل للنظر، بل هو أنتم من أن يكون نصاً أو ظاهراً أو معترفاً أو محكماً أو غير ذلك.

أما الأول: أي الحكم ثابت بالأول وهو عبارة النص. وأريد: ذلك الحكم قصداً: شرح به الإشارة وإما أردنا بالأول الحكم ليصح حمل ما عليه، فهو بين الحكم كذا بعبارة النص، لا سيرة النص ولا الاستدلال به، وعبارة النص عليه ثبت به حكم سبق له، والاستدلال بعبارة النص هو عمل المصنف أي استنباطه من العبارة.

فإن علم أن دلالة الكلام على معنى ما تنظم القسم على ثلاث مراتب: أعم، أي يدل على المعنى بأن يكون ذلك المعنى مقصوداً أصلياً، كالعبارة في قوله تعالى ﴿فَلْيُكَلِّمُوا كَلِمَاتٍ مِنْ الذِّكْرِ﴾، فثلاث مراتب: الأولى: أن يكون ذلك المعنى مقصوداً أصلياً، أي مقصوداً أصلياً، كعبارة التكليف من هذه الآية، وثانيتها: أن يكون ذلك المعنى مقصوداً أصلياً، أي مقصوداً أصلياً، كعبارة التكليف من هذه الآية، وثالثيتها: أن يدل على معنى بأن يكون ذلك المعنى من لوازم مقبول اللفظ، كعبارة التكليف من قوله تعالى ﴿لَا تَلْعَنُوا﴾، من استحدث من تكليف. (أي من الخلق) والمعنى الأول سوى له قصداً، وثالث ليس يحق له قطعاً، والثاني سوى له من وجه وهو أن التكليف قصد للفظ به زيادة معناه دون وجه، وهو إما سابق للكلام، أو هو المقصود الأصلي لا نه.

وبما عرفت هذا فاعلم أن المراد من كون الكلام مسوقاً لعين أن يدل على معنوه مطلقاً، سواء كان مقصوداً أصلياً أو لا، وهذا في القسم الأول، وكذا، وفيما سيق في بيان النص، ونظائر أن يدل على معنوه مقبلاً، كونه مقصوداً أصلياً، =

## [إشارة النص ودلالة النص]

والإشارة ما ثبت بانتظام مثل الأول إلا أنه ما سبق الكلام له، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْفُقَرَاءَ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ﴾<sup>أي أحقهم طلبت بالإشارة</sup> سيق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنمة لهم، وبه إشارة إلى زوال أملاكهم إلى التكفار، وهم سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول<sup>أي في هذا الكلام</sup> أحق عند التعارض، وأما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطاً بالرأي.  
<sup>أي دلالة الآية النص</sup>

• مدخل به الآية - الأول نص، فإن ثبت أحد في إجابة الكاح بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا نِكَاحٌ﴾<sup>والآية: ٢٤</sup> كان بعد ٢٤ عبارة النص لا بإشارته، كذا قيل. والإشارة: أي حكم الله - بإشارة النص - مثل الأول: أي من الحكم المكتب بالأول في أن كلا منها ثبت بالظن، له: أي علمت احكم، وكلمة كلاً فيه، ومثله في المحسوسات هو أن يطر إسناد إلى أحد منهما ومع ذلك يقع بظنه من هو فريه تبعاً وإساراً من غير انفعال إليه، فالأمر بحسرة ثابت بعبارة النص والذي بإشارته. سيق الكلام إلخ: لأن قوله تعالى: «الْفُقَرَاءُ» يدل من قوله: ﴿وَالْفُقَرَاءَ الْمُهَاجِرِينَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾<sup>الآية: ٢٥</sup> تشبيهاً، لا تكراراً، لأن «الْفُقَرَاءَ» كُتِبَ عَلَى الْأَوَّلِ بغير أوله، كما يقال: أمثال يزيد المكره، ونسب القاتلين، النول لسانته مصارف الخمس. وحاش هذه الآية أن يخص الفقراء المهاجرين الذين أسرجوا من ديارهم وأموالهم.

إشارة إلى إلخ: أنه تعالى مع كونه ذا أموال وأملاك متعهم فقراً، كما قاله: ﴿وَالْفُقَرَاءَ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ﴾<sup>الآية: ٢٤</sup> أخرجه من ديارهم وأموالهم (والآية: ٢٥) وحقيقة فقر زول المال، لا أحد اليد من المال، وإذا يكون من السيل مع بُعد بدء عن المال عتياً، ويجب عليه الزكاة، فثبت بذلك أن المهاجرين من ملوكهم عن أموالهم بسبب علمه تكفار واستباحهم على أموالهم، وبه خلاف لما في ذلك من تركب إقرار في هذا الكلام.

سواء إلخ: بمعنى العبارة والإشارة مستوفيان في إثبات الفكرة، إذ ثبت لكل واحد ثبت بنفسه، أو في كونه: بمعنى الدلالة على سريان نكح العبارة ترجيح على الإشارة عند التعارض؛ لأنه المصودة بالسوق بخلاف مثالي. فما ثبت: أي الحكم الذي ثبت. بمعنى النص إلخ: وليس المراد من قوله «بمعنى النص» معاداً لما في بوجه فهمه، فليعلم أن معناه اللغوي الموضوع له جائز ذلك من قبل عبارة بل معناه الاستلزامي، كإبلاغ من اجتماعه، فهو: «بمعنى النص» يخرج العبارة والإشارة، فالحاشا ثباته بالنظم دون معاد، وكذا يخرج به المختص. فإيه ثبت بعض النص لا بعبارة، لأن ما عرفت كذلك ذكر. وقوله: «بمعنى النص» فيكون معنى ما ثبت بمعنى النص الذي يكون نحوه للنص، أي لا يكون فهمه والعمل به به موثقاً على الغاية، لا يخرج به التقصيص؛ لأنه ثابت •

كاللهي عن التأليف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التأمل والاجتهاد،  
والثابت بدلالة النص مثل الثالث بالإشارة، حتى صحح إثبات الحدود والكيفيات  
بدلالة النصوص، .....

- شرعاً أو عقلاً، وكذا خرج به القياس، فعلى هذا قوله: "لا استساعاً للرأي" تأكيد للحدود، لأنه لا ريب على من راعى  
أن دلالة النص هي حلي، وذلك لأن المقاس كثيراً ما يكون قطعاً لا شبهة به الحدود بخلاف دلالة النص، وذلك  
لأنه لا ينفى عليه إلا الشك، فمحتاج فيها إلى النظر والاستدلال بخلاف دلالة قوله يعرفها كل من كان من  
أهل البيان بعد احتياج إلى ترتيب المقادير والنظر. وأب الدلالة ذكرها من سكر النسي، وإليه يشير لخصف  
قوله: "كاللهي عن التأليف" إلخ، وهي قوله تعالى: "فقلنا يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل" ١٧٠ معناه الموصوع له الله هي  
التكلم بكلمة "أب فقط"، وهذا ثابت بعارة النص، فهذا الهي عن التأليف بطل حرمة الضرب والشم وما  
يزيدهما غير الاحتياط والتأني، وذلك لأن كل من يعرف لغات العرب وإن لم يكن ممنهاً يعرف بمعنى  
استلزام هذا القول، أن الضرب مهيأ به وإجماع، وهذا المعنى ثابت بدلالة النص، لأن هذا المعنى لزمي معناه  
الأصلي، في العادة مستغنى، ولأول من يقول: بحرمة الضرب للذي يوقف عليه من معنى عن التأليف.  
ثم أوضح الفرق بين الدلالة والقياس بقوله: والثالث بدلالة إلخ، في كونهما قطعية أو في أمثال بعضها... إلخ  
النص، أعلاه القيس فانه يضاهي في الرأي.

بدلالة النصوص: دون الغناء، فهذا هو حلي بينهما، وذلك لأن "الدلالة قطعية، والقياس" وإن كان بطل  
مستبقة بكون قطعاً، والحدود لا تثبت إلا بطريق قطعي، فيصير إلهاماً للأول دون الثاني. مثال إثبات الحدود  
بدلالة النص، إثبات حد الزنا بالرجم حتى غير "ماجر" الذي ثبت فيه حرمة النص، وقصدت سي ما روي  
الترمذي أنه حد ماجر، أسلمني إلى رسول الله ﷺ فقال: إنه حد زنا، فأمرني عليه، ثم جاء من نسائه الآخر فقال:  
إنه قد زنا فأمر به عنه، ثم جاء من نسائه الآخر فقال: يا رسول الله، إنه قد زنا، فأمر به في الرابعة، فأخرج إلى  
الحرة\*\* فرجم بالحجارة، [الترمذي، رحمه الله، ٤٦٥٦]. وأمره عليه السلام بالرجم على ما روي ليس لأحد أنه ماجر  
وإجماعاً، بل لأنه زنى في حالة الإحصاء، فيعلم بدلالة النص أن كل من كان كذلك يرحم، وإن كان هذا  
المركب ثبت بطريق العبارة مضمون أخرى، مثال إثبات الكيفيات بدلالة إثبات الاحتياط على غير طريق  
الذي وقع غير امرته مسماً في حد زنا، فثبت على عهد رسول الله ﷺ، كما روي البخاري عن أبي هريرة، ج٢، ص ٥٠

\* والقياس: وأما إذا كان بطل متضمنة بسبب الدلالة في القطعية، وإثبات الحدود  
\*\* الحرة: هي بنتها ذات حجارة سود حرج مديونة.

## [مقتضى النص]

إلا عند التعارض دون الإشارة. وأما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطاً لصحة....  
أي عن النصوص عليه

قال: يسألني رجل عن قول النبي ﷺ إذا جاء رجل منكم فقال: يا رسول الله! هنكأ، قال: ما لك؟ قال: وقعت على امرأتي وأما صائم، فقال رسول الله ﷺ: هل بعد عنه؟ قال: لا، قال: فهو استطاع أن يصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: هل بعد إطعام سبع مسكيات؟ قال: لا، قال: اعن، فحكيت لي ﷺ فبينا نحن على ذلك أتني علي ﷺ برفق فلو وانعرق المكس الصنعب فقال: أي السائل؟ قال: أنا، قال: عذرك؟ فقصدي معك، فقال لرجل: أعلني أفر مني يا رسول الله؟ هو أنه ما بين لابتيها (بريد الخرتين) أهل بيت أفر من أهل بيتي مضحك النبي ﷺ حتى بدت أظفاره، ثم قال: طعمه أهلك. (إبصاره، ص: ٩٣٦) فأمره ﷺ بالكفارة لمر على المدكور، ليس لأجل أنه كان صاحباً أو فقيراً بل لأجل أنه وقع على امرأته في غير رمضان، فبطلت بالدلالة أن كل من يفعل كذا معية الكفارة، والألمة لذلك كثيرة مذكورة في المطولات.

دون الإشارة؛ وذلك لأن الثابت بالإشارة ثابت بالنظم عة ولا واسطة، والتأنيب بالدلالة ثابت بواسطة معنى لازم للمدلول نصراً، ومثال التعارض بينهما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤَيَّدَةٌ﴾ (النساء: ٩٢)، فهذه الآية تدل بطريق الدلالة على أنه يجب الكفارة على من قتل مؤمناً متعمداً، فإنه أهمل حالاً من الخطأ، كما تمسك بما اشتمل عليه، ولكن الآية الثانية تدل بالإشارة على أن العائد ليس عليه الكفارة، فترفع هذه عن الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤَيَّدَةٌ﴾ (النساء: ٩٢)، فإنها تدل بالإشارة على أنه ليس عليه الكفارة؛ لأن الجزء اسم الكفارة، وأيضاً هو كمال المذكور، نعم أنه لا حرج له سوى جهنم كما هو ما عيها، فإنه قلت: قللي هذا ينبغي أن لا يجب عليه الدية والقصاص\* قلت: ذلك حرج، وأما حرجه (يعمل به في الخطأ الكفارة) في العهد جهنم، ولا سلم فالتقصير، والدية يثبت بمن أمر وتكفل.

المقتضى: على صيغة اسم المفعول، فزيادة في الكلام لحياته عن الشر وغيره، والزيادة مصدر بمعنى الزيادة، فاحتمل هي تلك الزيادة التي هي الصيانة\* يسمى بالمقتضى على صيغة اسم المفعول، والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول، ودلالة الشرع على أن هذا الكلام لا يصح إلا بالزيادة هو الانتصاف. وقيل: الكلام الذي لا يصح إلا بالزيادة هو مقتضى على صيغة اسم المفعول. والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول، وطلبه الزيادة هو الانتصاف، وما ثبت به من حكم المقتضى، كذا ذكره بعض المحققين، ثبت: ذلك المقتضى أو الزيادة على تأويل المزد، والمقال واحد، والمجسلة صفة للزيادة. شروفاً: مفعول له أي ثبت تلك الزيادة لأجل أن يكون شرطاً.

\* الصيانة أي صيانة الكلام عن الشر وغيره.

المقصود عليه لما لم يستغن عنه، فوجب تقديمه لتصحيح المنصوص: فقد اقتضاه النص، فصار مقتضى عكسه حكماً للنص، والثابت به يعدل الثالث بدلالة النص إلا عند المعارضة به.

لما يتعلق بقوله: شرطه عنه، أي عن مقتضى وهو الزيد. فقد اقتضاه أي المقتضى الذي هو الزيادة عن مقتضى المبدأ. النص: أي معنى الدليل له، أي إما وجب نعم لمقتضى لأجل تصحيح المنصوص عليه؛ لأن النص اقتضاه أي طلب لصحته، فكان من شروطه، ونقدم الشرط على للشروط ضروريته، وقيل: قوله "ما لم يسع" متألف: وقوله: "وجب تقديمه" جوابه، ونحو: "قد اقتضاه النص" وجه تسميته لهذا الاسم. والحاصل أن المقتضى زيادة على المنصوص، ثبت تلك الزيادة لأجل تصحيح المنصوص؛ إذ لو لم يثبت هذه الزيادة لم يلزم المنصوص فهي شرط لصحته؛ لأنه لا يستغنى عنه، فهو شرط، وتدرج واجب التقديم على الشروط، كذلك هذه الزيادة وجب تقديمها على المنصوص لتصحيحه، ولما كان النص يحضها أي طلبها فسبقت هذه الزيادة بـ "مقتضى".

حكماً للنص: ومضافاً إليه؛ لأن حكم المقتضى تابع له، وهو تابع للمقتضى بالنكس، فيكون المقتضى مضاعفاً إليه بنفسه، وحكمه "وسقط". فإن قلنا: قد سبق أن المقتضى شرط، والشرط أصل متقدم، والحكم فرع متأخر، فكيف يكون المقتضى مع كونه شرطاً حكماً للنص لمقتضى بالنكس؟ قلت: هنا افتراض، فالمقتضى إما هو شرط وموقوف عليه باعتبار صحة الكلام، وإما وجوب حكمه بأخبار أنه يثبت صحة المقتضى أي النص، والثالث به (ط) أي الحكم الثالث، المقتضى بدوي الثابت بدلالة النص في إيجاب الحكم المقتضى.

عند المعارضة: فإن عند المعارضة يرتفع الدلالة على الاقتضاء، مثلاً: قوله عليه السلام فيس، سألت رسول الله ﷺ عن دم الحية يصيب الثوب، فقال: اغسله بالماء والبرد، وحكيه، ولم يصحح. (أثر جامع، رقم ٢٨) [قوله غلط: "اغسله" بدل الاقتضاء، على أن لا يجوز غسل ثيابه بغير الماء من الماء؛ لأن الأمر بالغسل بالماء يقتضي صحة أن لا يجوز بغير الماء، وتكون هذا القول بعينه بدلاً بدلالة النص على حوار غسل الثياب بالماء كالماء؛ لأن معنى النص لمدي يعرف كل أحد هو بركة الثياب الخفيفة، لا استعمال الماء فيه، وهي غسل الماء وغيره من الأوساخ. ألا ترى أن من ألقي الثوب فغسل على الماء بسقط عنه الغسل؛ فترتفع الدلالة على الاقتضاء.

فـ: وعلم أن جمهور المتقدمين من أصحابنا وعرفهم جعلوا ما يقتدر لتصحيح الكلام ثلاثة أقسام: أحدها ما يقتدر لصحة التكلم، مثل حديث: "ربع عن أمي الخطأ"، أصح شأني، وثانيها ما يقتدر لصحة الكلام عقلاً كـ "واسئل الفرداني"، وثالثها ما يقتدر لصحته شرعاً كـ "أحسن عبادك علي بالفض"، وسواء ائكل مقتضى، وعرفوه بأنه محل غير مشطوق كالمشطوق لتصحيحه، وهذا شامل للأقسام الثلاثة، وإليه مال القاصي أبو زيد =

## [الفرق بين المقتضى والمخدوف]

وقد يُشكّل على السامع الفصل بين المقتضى والمخدوف، وهو ثابت لغةً، وآية ذلك أن ما يقتضى غيره ثبت عند صحة الانفضاء، وإذا كان مخدوفاً فقدّر مذكوراً <sup>أي بقدر مذكور</sup> انقطع عن المذكور، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾، فإن السؤال يتحول عن القرية إلى المخدوف، وهو الأهل عند التصريح به.

ثم اعتدوا في قوله لعمري، فذهب أصحابنا إلى عدم عمومته والشافعية إلى عمومته، والتأخرون من أصحابنا كشمس الأئمة ومهر الإسلام وصاحب الميزان لما رأوا أن العموم في بعض أقسامه ثابت (وهو المقدّر للصحاح الكلام كما في قوله لامرأته: طلقني نفسك، حيث جَوَّزُوا نية الثلاث) جعلوا المقتضى ما يقدر لصحة الكلام شرعاً فقط، وجعلوا ما رواه نسباً واحداً، أو نحوه مخدوفاً ومصرراً، وجَوَّزُوا فيها العموم خاصة، وناعهم الصنف في بيان الفرق وإيراد العلامة.

لغةً: فمخدوف ثابت لغةً والمقتضى شرعاً، ولذا قيل في تعريف مخدوف: إنه ما أسقط من الكلام احتصار الدلالة لماقي عليه، فكان ثابتاً بعد: آية ذلك: أي علامة للفصل. أن ما يقتضى غيره: أي الذي يقتضى غيره وهو المقتضى بالكسر. ثبت عند إلح: أي بقرينة وثبت عند وجود المقتضى، يعني الفرق بين المخدوف والمقتضى من وجوه: أحدها ما مر، والثاني أن المقتضى بالكسر يقر عند التصريح بالمقتضى بالفتح بخلاف المخدوف، فإن عند تصريح المخدوف ينقطع ما يضيف إلى المذكور، ويتعلق بالمخدوف، وهذا معنى قوله: وإذا كان: ما يحتاج إليه المقتضى. انقطع إلح: أي ينقطع ما يضاف إلى المذكور ويتعلق بالمخدوف.

المخدوف وهو إلح: أقول: تنقضي المقاعدان، أما الأخيرة فيقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْأَخْضَرُ﴾ (نمل: ١٧)، فاضربت منه الشاة عشرة عيلاً، فإن المخدوف هنا: عَضْرِبَ فاشق أحمر فاضربت منه الآية، ومع هذا لا ينضم الكلام عند التصريح به ولا يصير الإعراب. وأما الأول فيقوله: "اعن عندك عنى ألف"، فإنه إن نذر البيع ويقال: مع عندك عنى وكز وكلي بالاعتداف، فإنه يشعر الكلام مع أنه مقتضى؛ لأنه كان مأدوراً باعتداف بيده، وبعد التقدير يصير مأثوراً باعتداف الأمر التكنيم، وقد تكلف في الجواب عنهما بعض المحققين، ولذا قيل: إن الفرق بينهما بانوجه الأول، وهو أن المقتضى شرعي، والمخدوف لغوي.

## [الثابت بالمقتضى لا يحتمل التخصيص]

ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص، حتى لو حلف: "لا يشرب" ونوى شرباً دون شراب، لا تعمل نيته؛ لأن المقتضى لا عموم له خلافاً للشافعي رحمه الله، والتخصيص فيما يحتمل العموم، وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص؛ لأن معنى النص إذا ثبت كونه علة لا يحتمل أن يكون غير علة.

والثالث ما به المصنف بقوله: ثم الثابت بمقتضى إلحاح يعني أن الثابت بالتصا النص وهو المقتضى لا يحتمل التخصيص؛ لأن التخصيص إما يوجد فيما يحتمل العموم، فلا عموم للمقتضى عندنا؛ لأن العموم والتخصيص من عوارض الألفاظ، والمقتضى معنى لا لفظ، سئل لو حلف: لا يشرب، ونوى شرباً دون شراب بحث ما شرب نفي شراب كان، فلا أثر لنيته، وذلك لأن الشراب إما يقدر بالتصا الكلام؛ لأن الشراب لا يتحقق بدون المشروب، فيقدر المشروب التصا بحيث يمكن شراب أي مشروب كان، لا لأنه عام بل لأجل وجود مائة شرب، وفيه خلاف للشافعي رحمه الله؛ لأن عنده يخرى فيه العموم والتخصيص؛ لأنه عام كأخذوف، وهو يميل للعموم والتخصيص. وحاصل هذا الوجه أن المقتضى لا عموم له عندنا بخلاف أخذوف، وهذا أصل كبير مختلف بيننا وبين الشافعي، يفتزع عليه كثير من المسائل.

أقول: إيراد هذا المثال على مذاهب من يقولون إن المقتضى شرعي فهو سديد؛ لأن المقتضى في هذا المثال عقلي، فإما، وما ساق الكلام في الفرق بين أخذوف والمقتضى ما في الأول من العموم بخلاف الثاني أي معناه مذكر الدلالة بأنها أيضاً لا تحتمل العموم تنبيهاً للفائدة.

لا يحتمل التخصيص: كما لا يحتمله المقتضى؛ إذ العموم والتخصيص من عوارض الألفاظ، وهذا معنى لازم لموضوع له، لا لفظ. لأن معنى النص إلحاح: وحاصله أن معنى النص (المستفاد من النص بطريق الدلالة) كالإهداء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ (النساء: ٩٣) إذا ثبت كونه علة لحزمة التكليف المهيئت عند، والمعنى شرعاً واحد لا يتعدد بتعدد أفعال. فهو قسماً بالتخصيص بأن يكون المعنى المؤثر الثالث لغة وهو الإهداء مثلاً، موحوفاً في صوره ولا يترك الحكم وهو للحزمة حيث يزم أن لا يكون الإهداء علة، وقد كان علة وهو محال، وهذا معنى قول: إذا ثبت كونه علة لا يحتمل أن يكون غير علة، بل أينما وجد العلة وهي الإهداء وسدت آخرها، وهذا لا يستلزم تنبيهاً على القوم.

وأما الثابت بإشارة النص فيحتمل أن يكون عاماً يخص؛ لأنه ثابت بصيغة الكلام، والعموم باعتبار الصيغة.

وأما الثابت بإشارة إلخ: اختلف في هذا، فقال الفاضل أبو زيد ومن مطلق مطلق: هو أيضاً لا يقتضي التخصيص؛ لأن العموم إما يوجد فيما يكون سياق الكلام لأجله، فإما ما يفتح الإشارة إليه فهو زيادة على المطلوب بالنص، وإما لم يوجد العموم لا يوجد التخصيص؛ لأنه فرعه. وقال شمس الأئمة وأتباعه ومنهم المصنف: إنه يحمّل ذلك؛ لأن الثابت بالإشارة مثل الثابت بالعبارة، من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام، فكما أن الثابت بالعبارة يحمّل العموم يمكن أن يخص؛ كذا هذا.

ومثال إشارة المحصور من بعض قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُعَذِّبُكَ مِنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَعْيَابٌ إِنَّهُمْ أَعْيَابٌ وَلَكِنْ لَأَنْتُمْ أَكْثَرُ بِغْيًا﴾ (البقرة: ١٥٥)، فإن هذا الكلام سبق للقول درجات الشهادته، ومعهم من طريق الإشارة أنه لا يقتضي عليهم؛ لأنهم أعياب، كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله، لكن عصمته حمزة بما روى أحمد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ صلى على حمزة سيمين صلاً، وأما مثاله على مدعنا فهو قوله تعالى: ﴿وَوَعَلَى الْمَوْتُورِ نَهْكَ﴾ (البقرة: ٢٣٣)، فإن هذا الكلام يدل بطريق الإشارة على أن للآل حق التملك في مال والده، فخص من وطء الأب بعمارة والده، فإنه لا يملك حتى يحب عليه قبضتها على ما عرف. ثم لما كانت التملكات علماتنا متحصرة في الأربع: العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء، وكان بعض العلماء كالشافعي رحمه الله وأتباعه يمتسك بوجوه آخر أيضاً سوى هذا، أراد المصنف أن يبين فساده، ولذا أورد فصلاً.

فصل: واعلم أن حصة الأصوليين من أصحاب الشافعي هي قسموا الدلالة إلى منطوق ومعنوي، وقالوا: المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق، وهذا يشمل ما سمي عبارة أو إشارة أو أوالنداء؛ والماهور ما دل عليه اللفظ، لا في محل النطق. ثم المفهوم مندهم هو: مفهوم موافقة، وهو أن يفهم من اللفظ حال المسموت عنه على وفق المنطوق، وهذا ما سمي دالة النص، ومفهوم مخالفة، وهو أن يفهم من حاله خلاف ما فهم من المنطوق. ثم المفهوم المخالف على أنواع؛ لأنه إن فهم من اسم العلم هو مفهوم اللقب، وإن فهم من الشرط أو الوصف فهو مفهوم الشرط أو الوصف، وتلك الأقسام من المفهوم دالة عندنا، لا يصح الاحتجاج بها كما قال المصنف.



## [العمل بالنصوص بوجوه أخرى]

فصل: ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه أخرى، هي فاسدة عندنا، منها ما قال بعضهم: إن التخصيص على الشيء باسمه العلم يوجب التخصيص ونفي الحكم عما عداه، وهذا فاسد؛ لأن النص لم يتناول<sup>أي قوله المذكور</sup>ه، فكيف يوجب الحكم فيه نفيًا أو إثباتًا، ومنها ما قال الشافعي رحمه الله: إن الحكم متى علق بشرط، أو أضيف إلى مستمى بوصف خاص أوجب نفي الحكم عند عدم الشرط أو الوصف، ولهذا لم يُحْزَرْ نكاح الأمة عند فوات الشرط،

بوجوه أخرى: غير ما ذكرنا من العبارة والإشارة والدلالة والاختصاص، بعضهم: وهو أبو بكر الملقب وأبو حامد وبعض الحنابلة والأشعرية. التخصيص على الشيء. باسمه العلم، أي بالاسم الذي ليس بصفة، سواء كان اسم حس كالكاء في حديث الفصل، أو علما كزيد. يوجب التخصيص إلحاق والحاصل أن الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند هؤلاء المذاهب، كقولهم: كقولهم: «إنما الماء من الماء» [مسلم، رقم: ٧٦٥] والمراد بالماء الأول الفصل، والثاني المثل، فلما نص لفظ الماء هو علم فهم لا ينصرف عن وجوب الاحتساب بالإكمال لعدم الماء، مع لم يدل على النفي عند عداه لما فهموا ذلك.

نفيًا أو إثباتًا: يعني لما لم يتناول النص المسكوت عنه فكيف يثبت الحكم فيه نفيًا أو إثباتًا، ذلك إذا قلت: جاء زيد، فهذا الكلام لا يتناول غيره كغيره فلا يدل على أن عمرًا ثم يحيى أو عامر، ولا يلزم النفي في قولك: محمد رسول الله ﷺ، فإنه على هذا يدل على أن غيره ليس برسول، وهو كقولهم: فائدة التخصيص أن يتناول المجتهد فيه، مثبت الحكم في غيره بالنقل وبإلادة الاحتجاج. وأما استدلال الأنصار فهو عرف الاستراق الذي هو اللام لأن الأصل فيه الاستراق عند عدم العهد فيكون المعنى جمع أفراد الفصل من التي، يعني جمع أفراد الفصل الذي يعنى بالمشورة محصور في أثناء، تقول كلاء قد بنت عباءة بأن يسرن في الحرم أو البقعة منوط أو غيره، وقد بنت دلالة بأن مقام ذيله وهو الفناء المختلف مقامه، كما قدم السمر مقام المشقة.

متى علق بشرط: كما يكون في مفهوم الشرط. بوصف خاص، كما يكون في مفهوم الرصد. بأن يكون الاسم عامًا ولكنه قيد بوصف محض بالعرض كقوله تعالى: «في الغنم ثمانية زكاة» [جامع العلوم والحكم]، فإن اسم الغنم عام في حبه، ووصف السوم مختص ببعضه لا بكلمة. أو جيب التطيل في الأول، والإضافة في الثاني.

أو الوصف المذكورين في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ  
الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَنَعَتْ أَنْفُسُكُمْ مِنْ زِينَتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ﴾، وحاصله  
أنه الحق الوصف بالشرط، واعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون  
السبب، ولذلك بطل تعليق الطلاق والعاق بالملك،  
الشافعي

الشافعي

أو الوصف: وهو إيمان في الغيات أي الإماء. ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً﴾ أي من لم يستطع منكم  
ريادة وقدر في المال أو بكاح الخراف المملوكة لأهل زينة، مهران، واقضين، طه أن يكبح لمة مؤمنة من مملوكات  
تألكم، أي إباحةكم بمذهب المضاف، وإلا لا يجوز بكاح السيد بأمة عنه، فأنه تعالى عظم حكم بكاح لإماء  
شرط عدم طول المرأة، ثم قبل الأمة بوصف الإيمان، فعلى مفهوم الشرط والوصف لا يجوز البكاح بالأمة  
عند القدرة بكاح المرأة، وأيضاً لا يجوز بكاح الكاتبة للمؤمن، كما هو مذهب الشافعي، طه، وعند حاشي الأثران.  
وحاصله: أي حاصل ما قاله الشافعي من أن التفيد بالشرط أو الوصف يدل على معنى الحكم عما عناه.

الحق الوصف إلخ: في كونه موجباً لعدم عدم العدم لأن أثر موصوف في المنع كآثر شرط، دليل أن الحكم  
يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط. ألا ترى أنه من قال لامرأة: أنت طالق ركنية، فإن الطلاق في هذا القول  
مصحف بركونه، كما أن الطلاق في قوله: أنت طالق إن كنت ركنية، متعلق بركونه، فلم لم يوجد الطلاق في  
كلا القولين غير الركوب الخوص بالشرط. واعتبر تعليق إلخ: وأعلم أن أثر التعليق في المنع صفائي، لكن  
حد الشافعي جاف هو جمع الحكم عن الشرط إلى زمان وجود الشرط، فلا يمنع السبب عن الاعتقاد، فلا يكون  
السبب موجوداً موجباً للحكم في الحال، لكن التعليق مع وجود الحكم إلى زمان وجود الشرط، فكان عده  
مضافاً إلى عدم الشرط، وعند التعليق مع السبب عن الاعتقاد، فلا يكون سبب موجوداً موجباً للحكم  
في الحال، فكان عدم الحكم بناءً على عدم الأصل، في قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" السبب هو  
"أنت طالق"، والحكم هو وقوع الطلاق، فعد الشافعي التعليق بالشرط (أي التحول في الدار) بمثابة عمل في منع  
الحكم عاماً دون السبب، إذ السبب قد وجد حياً لا مرد له.

ولذلك: أي لأجل أن التعليق إما يؤثر في منع الحكم دون سبب، تعليق الطلاق إلخ: فمس قال لأشعية:  
"إن بكحك فأنت طالق"، أو قال لعبد غيره: "إن ملكك فأنت حر"، فهذا الكلام عنده طالق، حتى لا يقع  
الطلاق بعد الشك ولا الاعتقاد بعد الملك؛ لأن السبب وهو قوله: "أنت طالق" و"أنت حر" موجود عند  
التعليق، فلا بد لاعتقاده حر وجود الملك في الحال، فإذا خلا الحال عن الملك لعاء وصار كما إذا قال لأخيه:  
"إن دخلت الدار فأنت طالق"، وهذا ماثل لما تقدم.

## [الفرق بين الواجب المائي والبدني]

وجوب التكفير <sup>أي: بغير إكراه</sup> بامثال قبل الحدث؛ لأن الوجوب حاصل بالنسب على أصله،  
 ووجوب الأداء متراخ عنه بالشرط، والمائي <sup>أي: المرحل بال</sup> يحتتمل الفصل بين وجوبه ووجوب  
 أدائه. أما البدني فلا يحتتمل الفصل، فلما تأخر الأداء لم يبق الوجوب. وإنا نقول:  
 بأن أقصى درجات الوصف <sup>كغيره</sup> إذا كان مؤثراً أن يكون علة لتحكمه.....

وجوب التكفير (ج) هذا يخرج آخر عن ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله من عدمه. والله لا يعين عبداً، ولم ينع  
 بعد ذلك كغيره من الحدث، بأن يعنى رعية أو أئمة كثيرة مسكونة أو كسبهم حال عدمه.  
 حاصل بالنسب وهو المهي، وهذا يضاهي الكفارة إليها، بعد أن انقضت شرط الوجوب  
 أدائه، وتعليق بشرط قضاء مكانة قال الخائف إن حدث فعلى كفاؤه مهي، وهذا واحد النسب، يصح الحكم  
 مرتبة عليه. ووجوب الأداء (ج) يعني أنه ليس بوجوب الكفارة بما هو بالنسب، وهو المهي، فإذا وجد النسب  
 تولى الحكم عبداً، وأمر بوجوب أدائه الكفارة مهي يتأخر عن النسب، ويحصل بالشرط وهو الحدث. ولا يكون  
 وجوب الأداء قبل الحدث. ثم أشار إلى الفرق بين الكفارة بظاهر، وبين كفاؤه بنفسه، حيث لا يجوز تعجيلها قبل  
 الحدث، بخلاف الأولى، فيتمتع الفصل (ج) فيحصل نفس وجوبه من وجوب أدائه، ألا ترى أنه من  
 اشتد شيئاً إلى شهوره مثلاً، حيث الوجوب بنفس العبد، ولا شيء بوجوب الأداء قبل حلول لأجل  
 فلا يحتتمل الفصل، يعني نفس الفصل بين نفس وجوبه ووجوب أدائه، بل نفس وجوبه ليس إلا وجوب أدائه.  
 ألا ترى أن الصلاة ليست إلا فورا معلوماً، وكان الصوم فوجوب الصلاة بطعن لا يكون إلا بوجوب أدائه.  
 فلما تأخر (ج) ونحن نقول: هذا الفرق ساقط عن أصله، لأن ذلك الأصول في تحق في حقوق العباد، فيصح  
 هذا الفرق في حقوق العباد، وأما في حقوق الله تعالى فالقصور هو الأداء فيكون كالمائي في عدم انعكاسه عن  
 وجوبه من وجوب أدائه.

ثم أعاد الخائف عن استدلال الشافعي (ج) بقرائه وإنا نقول: (ج) هذا جواب عن أصل الشافعي رحمه الله  
 كان مؤثراً مهي: الأول أنه أثنى الوجوب بالشرط، والثاني عتم التحليل بالشرط عمداً في صح الحكم دون  
 نسب. كما مر في شرحه، فإن أحد قوله "والمصلحة" بقوله: "بأن أقصى بوجوب" بالوصف (ج) مع عدم الأمر  
 الأول، وبخاصة أنه لا يتعلم أن الوصف ملحق بالشرط على الإطلاق، بل للوصف ثلاث درجات، أدناها  
 أن يكون اتفاقاً كما في قوله تعالى: "يجوز بكثرة ما يني في نسبه" (ج) (ج) (ج) وهذا العبد لا يوجب عبداً -



لأن الخيار داخل على الحكم دون السبب، ولهذا لو حلف: لا يبيع، فباع بشرط  
 الخيار بيمينته وإذا ثبت أن التعليق تصرف في السبب بإعدامه إلى زمان وجود  
 الشرط، لا في أحكامه صحَّ تعليق الفلاني بالعناق بالملك، وبطل التكفير بالذنن قبل  
 الحث، وفرقه بين المائي والمائي مائة لأن حق الله تعالى في المائي فعل الأداء.  
 ومال الله، وإنما يقصد عين المال في حقوق العباد.

■ كشرط الخيار في البيع يفسد على الحكم دون السبب. وتقرير المحرم. هذا أن حول الشرع في العناق  
 وعلاقته على السبب دون الحكم، بخلاف حكم الشرط في البيع. دون السبب. وهو البيع، لأن البيع يحصل  
 الخطأ لأنه من قبيل الإكراه، وهو غير محدد لمحصره لأنه يأتى إلى القسار الذي هو شرط، وفي حصة مطلقاً  
 بالشرط خطراً، فإما فكان التماس أن لا يجوز بيع مع الشرط كما لا يجوز مع سائر الشروط. لكن الشرع حوّل  
 ذلك من ذمة البيع، فيقتدر بغيره، وهي تدفع بحله لتعلق بالحكم دون السبب. بخلاف العناق والعلاق،  
 إذ هما ليس كذلك. فهذا بخلافات التعليق بالشرط، فوجب أن يفسد الشرط دائماً على أصل السبب دون  
 الحكم، فبما حكم قياس مع التماثل. ولهذا أي كان شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب.

بحيث نتحقق البيع لأن شرط الخيار لم يحصل على البيع ولم يفسد على الانتفاء لا في أحكامه يعني أن التعليق  
 بالشرط يفسد السبب إلى زمان وجود الشرط، ولا يفسد الحكم كما مرّ في الشرع. صحَّ تعليق الخ. فباع إذا قال:  
 إن كنتك فأتى تعليق، أو إن كنتك فأتى حرراً لأنه لم يوجد قوله. أنت مطلقاً وأنت حرراً وقت التعليق  
 حين يتابع إلى الخلل، فإذا وجد الكسح والقت فحسب بكونه مطلقاً قوله: أنت مطلقاً وأنت حرراً، فلا بأس  
 برفوعه في حكمه. وبطل التكفير الخ. لأن التبعير لا يفسد إلا بشرط، فكيف يكون مطلقاً؟ فلا يصح التبعير  
 على السبب وهو الحث. وفرقه بين الخ. بأن المائي يعمل لبعض من وجوبه ووجوب أدائه، فهذا صحَّ فيه  
 نظام الكفارة على أحد، بخلاف الذي فلا يعمل المصنوع. فلا يملك من الوجوب فيه من وجوب الأداء  
 فيكون معاً بعد الحث، فلا يصح فيه تفسيه فكفاره قبل الحث. فعل الأداء، فكيف لا يملك فيه  
 نفس الوجوب من وجوب الأداء. هذا صحَّ فيه أيضاً نظام الكفارة قبل الحث كما مرّ في الشرع.

أما أي أنه الأداء، فيكون المقصود هو الأداء، وهو من بعد. بعد الحث، فلا يصح نفيه على الحث.  
 وإنما يقصد الخ. بحيث يجب نفس الوجوب من وجوب الأداء، فيفسد هذا، يفسد في حقوق الله تعالى،  
 والكفارة من حقوق الله تعالى، فلا يصح هذا القول فيها.

## [هل يحمل المطلق على المقيّد أم لا]

ومن هذه الجملة ما قال الشافعي رحمه الله: إن المطلق محمول على المقيّد وإن كان في  
 حادثين، مثل كفارة القتل وسائر الكفارات؛ لأن فيه الإتيان بزيادة وصية يجري  
 مجرى الشرط، فيوجب في حكمه عند عدمه في المنصوص عليه وفي نظيره من  
 الكفارات؛ لأنها جنس واحد. وعندنا لا يحمل المطلق على المقيّد وإن كان في حادثة  
 واحدة بعد أن يكونا في حكمين؛ لإمكان العمل بهما. قال أبو حنيفة وعبد الله  
 فيمن قرب، التي ظاهر منها في خلال الصوم شيئاً عاماً أو خاصاً؛ فإنه يستأنف.  
 في الصوم

إن المطلق إلخ. مطلق هو التعرّف للثبوت دون الصفات، لا ينفى ولا يلتزم به. والقيّد هو التعرّف للعدم مع  
 صفه، فإذا ورد في مسأله شرعية بعد الشفعي يميز مطلق يحسن على المقيّد، أي يرد به القيد وإن كان  
 في غير في حدثين، من كفارة القتل وسائر الكفارات، من كفارة القتل حادثة ورد بها القيد، وهو قوله تعالى:  
 ﴿فمحرراً﴾ فإنه بدون قيد الإعدام، فقد الشافعي به في قيد الإعدام، نعم هذا أيضاً.  
 في المنصوص عليه: وهو كفارة القتل، ويوجب في الحكم عند عدمه. لأنها جنس واحد؛ شرعت الجزر  
 و زجر. والحاصل أنه بين كونه عيني أن المجهوم جهة فائلاً بأن تنقيد بالوصف، فمحمول المطلق بالشرط، وأنه  
 يوجب عدم حكمه عند عدمه كما مر سابقاً، فكأنه قبل في كفارة النفس فتحريم رقبته إن كانت مؤمنة، فإذا  
 لم يكن وصف الإعدام لاخير ساء، على أن عدم حكمه عند عدم الشرط، وقد نلت هذا في المنصوص وهو عدم  
 شرعي يحسن عليه سائر الكفارات بغيره التيسر لاشتراكها في كونها كفارة

وعندنا لا يحمل (خ) يعني إذا ورد المطلق والقيّد في حادثة واحدة أو حادثتين، ويكون أحدهما ورد في حكم  
 وأحدهما في حكم آخر. ولا يحمل المطلق على المقيّد أصلاً عندنا؛ لإمكان العمل بكل واحد منهما في مجزأ أو  
 يكون التوسعة هو التقصير الشارع في حكم حادثة، والتطبيق هو التقيد في هذا الحكم في حادثة أخرى. كما  
 في إعتاق الرقبة في كفارة القتل، الجبر، فالجحد واحد وهو إعتاق الرقبة، ولكن لإفادة الثاني؛ أحدهما كفارة  
 القتل، والأخرى، كفارة البسوس. هي الأولى وقد تنقيد كما قال تعالى: ﴿فمحرراً﴾ رتبة مؤسبة، والآخرى هي  
 الأخرى، وقد لعطف كما قال تعالى: ﴿فمحرراً﴾. فمحرراً غير قيد الإعدام، فلا يحمل أحدهما على الآخر؛ إذ يجوز أن  
 يكون مفسود الشارع للعطف في الأولى والتوسعة في الأخرى، وكذا لا يحمل أحدهما على الآخر إذا كانا في حكمين  
 ولم تحذف الحادثة، كما في نصف مثله في معنى. إنه يستأنف: الصوم، يعني من صهر بغيره أن قال: ظهور كلهم =



إنه يجب أدائها عن العبد الكافر بالنقص المطلق باسم العبد، وعن العبد المسلم بالنقص المقتيد بالإسلام؛ لأنه لا مزاحمة في الأسباب، فوجب الجمع.

أي لا ممانعة

بالنقص المطلق الخ وهو قوله ذلك: "أقول عن كل حرٍّ وعبد، صوم أو كبير نصف صاع من ربه أو صاع من غيره" [إشاعة النصاب]. ففي هذا الحديث ليس قيد المسلم. بالنقص المقتيد الخ: وهو ما روى أبو حمزة ومسلم وابن ماجه وغيرهم عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير، عن كل حرٍّ وعبد، ذكر وأُنثى من المسلمين. وقَالَ أبو حنيفة الترمذي: رَوَاهُ مَالِكٌ عَنْ مَالِكٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ عَلَى النَّاسِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ. وَرَوَاهُ فِيهِ: "ابن المصنف" [ترويض: رقم: ٦٧٦٩]

والحاصل أن الفطر والمقتيد به دخل على السب (حر): "أقول عن كل حرٍّ وعبد" هذا مطلق، وعن كل حرٍّ وجوب من المسلمين، وهذا مقتيد، فإن هذين نصين دخلا على فنيب وهو الحر. فإن سب وجوب صدقة الفطر هو الرأس، فأحدهما يدل على أن الرأس المقتيد بسبب، والثاني على أن رأس المسلم سبب لا يجعل أحدهما عن الآخر فوجب الجمع بين المطلق والمقتيد. ولا يخص أحدهما عن الآخر، فيجعل كل واحد منهما سبباً، وأما لو كان الحكم واحداً مع اتحاد الحدوث والحمل واحد بالانفاق، كما أمر الله لأمره جامع امرائه في غار رمضان أن يصوم شهرين متتابعين. رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ [إرواه: ٢٣٩] وعمه، وفي رواية له عن ابن جريح عن الزهري عن لُقْطِ مَالِكٍ أَنَّ بَصُومَ شَهْرَيْنِ بِلَا قِيدِ تَتَابُعٍ، وَالحكم واحدته واحد، فوجب حمل أحدهما على الآخر؛ لأن الحكم وهو الصوم لاثنين مسلمين متتابعين، فإذا ثبت تنقيده لكل بطلانه، وضبط لتقديم أحد المطلق والمقتيد إذا وردا لبيان الحكم، فما أن يختلف الحكم أو يتحد، فإن اختلف فإن لم يكن أحد الحكمين موجباً لتنقيده الآخر لا يجعل أحدهما عن الآخر، مثل: قطع رجلان، وإكس رجلان عرياناً، ولا يحمل أحدهما على الآخر، مثل: اعتق عبي رقيقاً، ولا تعتق رقيقاً كاهراً، فإن أحدهما موجب بتقيد الآخر بالذات، ومثل: اعتق عبي رقيقاً ولا تملك رقيقاً كاهراً، فإن أحدهما موجب بتقيد الآخر بالواسطة؛ لأن عبي كاهراً لا يعتق، وهذا يوجب تنقيدهما، فيجب الاعتناء به بالضرورة.

وإن تحدد الحكم، فما أن يكون مطلقاً أو متبناً، فإن كان الأول فلا حاجة، مثل: لا تعتق رقيقاً ولا تعتق كاهراً، لا يمكن الجمع بأن لا يعتق أحدهما، وإن كان الثاني بالحدوث؛ إما بخلقه أو بمتحدته، فإن اختلفت فلا حمل خلافاً لشيء من ذلك ككفارة السن والقتل، وإن اختلفت فما أن يكون الإطلاق والمقتيد في السب رقيقاً أو لا، فإن كان فلا حمل، كوجوب صدقة الفطر في صدقة الفطر سبب الرأس مطلقاً في بعض الأحاديث، ومقتيداً بالإسلام في بعضها، ولا يحمل المطلق على المقتيد، لا ممانعة، كما في قصة أمّ المؤمنين خاتمة: "سَمِعْتُ شَهْرِيَّ فِي رِوَايَةٍ، وَشَهْرَيْنِ مِثْلَيْنِ" في الأخرى، كذلك.



وهو نظير ما سبق أن التعليل بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه، فصار الحكم الواحد قبل وجوده معلّقاً ومرسلاً؛ لأن الإرسال والتعليل يتناقضان وجوداً، فأما قبل وجوده فهو معلّق بالشرط أي معدوم بتعلّق وجوده بالشرط، ومرسل عن الشرط أي معدوم محتمل للوجود قبله، والعدم الأصلي كان محتملاً للوجود ولم يتبدّل لعدمه، فصار محتملاً للوجود بطريقتين.

الأمر الثاني

وهو: أي تعمل، بالعمل والتفكير المرتين في السبب وعدم حل أحدهما عن الآخر. فصار الحكم إيج: محتملاً لأن يكون معلّقاً بالشرط ومرسلاً، أي مطلقاً عن الشرط، وذلك لأن الإرسال إيج: وجوداً، يعني عنه وجود الحكم، وثبوته لا يمكن أن يثبت ذلك الحكم الواحد بالإرسال والتعليل لأجل التناقض بينهما. قبل وجوده: أي قبل وجود ذلك الحكم. قيل: أي قبل الشرط، كالمطلقات الثلاث المعلقة بدخول قدر أحتمل أن يتحقق وجودها عند وجود الشرط أي دخول الغير، ويحتمل أن يوجد قبل وجود الشرط بالجزء محتملاً للوجود: بالإرسال والتعليل، وبعد تعليل أيضاً.

بطريقتين: أحدهما الإرسال والتعليل بالشرط، فكيف يصلح الحكم الواحد قبل وجوده أن يوجد بالشرط وأن يوجد بعده أيضاً؛ لأنه لا منافاة بين الإرسال والتعليل قبل وجود الحكم؛ لأن الأمر العدمي يصح أن يوجد بالشرط، وأن يوجد بعده أيضاً، ولا يتبدّل لعدم بعد التعليل، فهو بعد التعليل أيضاً يصلح أن يوجد بطريقتين، وإنما المناقضة بين الإرسال والتعليل بعد وجود الحكم، فترد إذ وجد الحكم بالشرط لا يمكن أن يقال: إنه وجد بالإرسال أي بعد الشرط، وكذا العكس، كذلك يصلح الحكم الواحد قبل وجوده أن يثبت بسبب معيّن، وأن يثبت بسبب مطلق على سبيل المثال؛ إذ لا منافاة بينهما حينئذ، كما لم يكن منافاة بين الإرسال والتعليل في وجود الحكم وإدّعاء ثبوته بهما جميعاً، فلذا لا يعمل أحدهما على الآخر بل يجمع بينهما.

ثم في هذا الكلام دفع سؤال كان يرد على مسألة تعليل بالشرط. فقرر السؤال أن عندكم التعليل بالشرط لا يوجب نفي الحكم عند عدمه بل يجوز أن يوجد الحكم عند عدم الشرط أيضاً، كما يجوز أن يوجد عند الشرط، فصار الشيء الواحد معلّقاً ومرسلاً، وهذا اجتماع المشنوعين؟ فقرر الجواب: أنه لا منافاة بين الإرسال والتعليل قبل وجود الشيء، وإنما منافاة بعد وجوده، ونفي فعل معلّقاً ومرسلاً قبل وجوده، لا بعده، فغافل.

• وذلك: أي احتمال الحكم لأن يكون معلّقاً ومرسلاً

## [إن العام يخص بسببه]

ومنها ما قال بعضهم: إن العام يخص بسببه، وعندنا إنما يخص بسببه إذا لم يكن مستقلاً بنفسه، كقوله: نعم أو بلى، أو خرج خرج نجراً، كقول الراوي: سها رسول الله ﷺ أو خرج مخرج الجواب، .....  
 في العام  
 في العام  
 في العام

بعضهم: وهو مالك والشافعي وغيرهما، ونرى في القدر وأبو بكر الدخان وأبو ثور، إن العام إذا ورد في شخص حصص في نص أو قول الصحابة وغيرهم، ولم يكن كلاماً متداً.  
 نسخة: سواء كان النصب سؤال سائل ما زال أحد في حصته، فأجاب عليه السلام: من من كذا فبسه كذا، أو فقه كذا، ولم يبق: "فلك كذا" أو "فعلك كذا" أو وقوع حادثه بأن وقع حادثه لأحد في زمن الذي يملك، فورد النص في تلك الحادثة شارحاً لصاحب الحادثة وغيره، فبعد هؤلاء العلماء يخص ذلك العام في حق ذلك المالك أو صاحب الحد، حتى كان الحكم ثابتاً في حق غيره نص آخر أو ما يوافق عليهما، ونذهب جمهور العلماء من المتقدمين والمتأخرين إلى خلافه، ويؤيدهم إجماع الصحابة وغيرهم، والتابعين وغيرهم، إجماع الصحابة الواردة مقيدة بأخبارهم على عمومها، ألا ترى أن آية الظهار نزلت في تحريم امرأة أبيس من الصمت، وأنه ألعن في هلال من امرأة، وأنه العوف في هذف عتقة وأبو، وأنه سرفة في سرفة رداء صبيحة أو سرفة الخ. ومع ذلك لم يخص هذه المصنفات في مواردها، فعلم أن العام لا يخص سبب التورود، فكذلك في غابة التحقيق: ثم أراد التخصيص أن يبين ما هو الحق عندنا وبعض سبب، وبين ذلك في أربعة أقسام.

مستقلة بنفسه: أي لا يستلزم بالعام معنى بدون ما تقدمه من السبب، وهذا هو القسم الأول.

كقوله في جواب من قال: أكان لي عليك ألف درهم؟ فقال: نعم، أو قال: ليس لي، عليك ألف درهم؟ فقال: بلى، كقوله: نعم، ونعم، عام لإمامه، من حيث أنه لم يسمع جواباً ينافي مع الكلام، فعند ذلك استعمل يتعلق به، لأن كل واحد منهما حرف غير مستقل بنفسه، لا بعد بدون تعلقه بغيره من السبب، فهذا لم يعد بدون يتعلق بما فقه من السبب، فكيف بعد معنى عدل شاملاً، لأن ذلك شأن الاستقلال، بل يحصر في السبب، وأما لو كان كلاماً مستقلاً عنه ما يقول: بلى، علي ألف درهم، فهو إقرار عند حارس عدل غير فقه، فلا كلام فيه، والمروي من أبي نعم يعرف في القدر.

كقول الراوي: ففقه مع قول ذي بدين: أنصرت أمة أم ست؟ الحديث مروي في صحيح البخاري [رقم: ٥١٩]، ومسلم [رقم: ١٦٩]، وهذا هو القسم الثاني، فنقول: ففقه عام صام في نفسه لكثرة مجوده، ولكن لما وقع مرفوع آخر، بدلالة العام صرح به وهو لغيره، وذلك لأن الكلام لا يحل حراً، لما تقدم، كان التخصيص سبب وجوبه، فينتقل به، ولا يعد معنى عام.

كالدعوة إلى القداء ويقول: والله لا أتعدى، فما إذ زاد علي قدر الحبيب فقال: والله لا أتعدى اليوم. وهو موضح الخلل، فعندما يصير متداً احترازاً عن إلقاء الزيادة.

[القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم]

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّ الْقُرْآنَ فِي النِّظْمِ يُوجِبُ الْقِرَاءَانَ فِي الْحُكْمِ، مِثْلَ قَوْلِ  
بَعْضُهُمْ فِي قَوْلِهِ نَعْلَمُ: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ إِنَّ الْقُرْآنَ يُوجِبُ أَنْ لَا تَجِبَ  
الزَّكَاةُ عَلَى الْمَسْكِينِ، قَالُوا: لِأَنَّهُ لَمْ يُعْطَ يَتَنَصَّى الْمُسَاوَكَةِ، وَاعْتَبَرُوا بِالْحَمَلَةِ النَّافِضَةِ  
إِذَا غُطِّفَتْ عَلَى الْكَائِمَةِ، هَذَا فَاسِدٌ.....

كذلك يدعو إلى التعداد: ما زال له أقر مدني. والله لا أتعدى: ولم يرد في المرات اليوم "أو تعمد"، وهذا هو القسم الثالث، عقوبة: لا أتعدى" عام شامل لبدء ذلك اليوم وعمره، والتعداد مع المصائب وهو بدء التعداد في ذلك اليوم، ولكنه لما أخرج الكلام تخرج الحركات، راعى فيه بقاء الفاء الذي جاء فيها، وبصر كأنه قال: "أهل بيوت العدد" حتى يدعو إلى فكأنه في هذه الصور الثلاث يختص العالم بسببه التعداد ولا يشمل ألباء الكلاء خط. فلما إذا في الآية: وهذا هو تقسيم الزمر.

مبتدأ حيث لا يتصل بالكلية إلقاء الرميّة: إذ لو جعلته حرجاً لمخرج الجواب فجعله مفعولاً وهو  
 قاله: "نيزم" لأنه بعينه يتم الجواب ودلالة النسخ إلى كتاب جامعة على كونه جواباً ولكن لا علة لما  
 الصريح: فلا رجحان اللفظ وجمعه اتفاقاً فلا يلحق به بل يثبت ما هو في كتابه كان في ذلك اليوم مع  
 الداعي أو وجد أو مع غيره. إلقاء الشهي ومالك وروى عنه: أنه جعل على جواب ودلالة على: فحصل  
 منه: فإذ العلماء ذلك الفقد الخاص بعضهم قبل: هو مالك. في كتبه أي الجمع بين الكتابين حرف  
 التثنية في القوان: في الاشتراك بين الكتابين حرف الواو.

على التصحيح والموافقة كما لا يخفى عليهما لعلنا لا لاختلافهما في هذا القول، فهذا مما لا شك فيه من غير إشكال على الأخرى بل هو يقتضي التسوية بينهما في المشاركة، ومقتضى المشاركة هو أن يثبت بينهما وجه واحد، وإلا لا يجد الأخرى أيضا، واعتبرا بالجملة إلا أن نفس هؤلاء القوم إنما اجمعه بعضهم على الكفاية مثل قوله: يثبت طائفي، وقد علمنا أن الجملة النافذة أي مدار المعروف على اجمعه للكفاية، مثل قوله: يثبت طائفي، وهذا، فكما المفرد المعروف واحداً للكمال المعرف عنها يثبتون في علمهم طائفي لا غيره، كذلك الأمر لأن يثبتون في الحكم.

لأن الشركة إنما وجدت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما يتم به، فإذا تم بنفسه لم تجب الشركة إلا فيما يقتصر إليه، وهذا فُكِّ في قول الرجل لامرأته: "إن دخلت الدار فأنت طالق، وعيدي حر"، إن العتق بالشرط؛ لأنه في حق التعليق قاصر. وهو دعوى تدار

## [تعريف الأمر]

فصل في الأمر: وهو من قبيل النوحه الأول من القسم الأول مما ذكرنا من الأقسام، فإن صيغة الأمر لفظ مخصوص من تصارييف الفعل، وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل.

الجملة الناقصة: وهو قوله: "وعدي حر"، الكلام وهو الخبر، فإن قوله: "وعدي حر" كان محتجاً إلى طلاق، وتعتبر هذا الاحتياج وحت الشركة بينهما بخلاف الكاملة المنطوقه إليه: كالتعليق، فثبت أن موجب الشركة هو الافتقار دون نفس المظن... وهذا: أي: لأجل أن الشركة تثبت الافتقار، لأنه: أي قوله: "وعدي حر" وإن كان نادراً، بل لكانه في حق التعليق قاصراً، لأنه بدلالة المثل علم أن عرصه من قوله: "وعدي حر" التعليق لا التنجز، ولم يذكره شرطه على هذه، فصار دقياً في حق التعليق، ثبت احتجاجة إلى الأول في حق الشرط، بخلاف ما تو فلان: إن دخلت الدار فأنت طالق، ورب طالق، فإنه لا يفتقر طلاقاً، وبذلك الدار، إذ لو كان عرصه التعليق فعالاً: "وإذا كنت" بدون ذكر خبر؛ لا اتحاد الخبرين في الخبر، فإذا أخذ الخبر علم أن عرصه التنجز.

والفرع المصنف من بيان التقسيم الرابع عن المجرى الفاسد شرع في بعض أقسام الخاص، وهو الأمر؛ لأن أكثر أبحاث الأصول يعلق به.

وهو: أي الأمر وهو قوله: "فعل". من الأقسام: العشر، ومن الأول في قوله: "من القسم الأول" التبعيض، والثانية والثالثة للبيان، ونحسب أن مكياً للبيض أيضاً. صيغة الأمر: من: "فعل" مصدر على تعريف الخاص. تصارييف الفعل: شرح به الاسم والحرف الخاص؛ لأخذنا من تصارييف الفعل، والتصارييف جمع تعدد، مصدر جمعه باعتبار زيادة الأفعال، وفي قوله: "لفظ خاص" ردة على قول الواقعية الزائعين أنه مشترك لمعنى بين الوجوب والطلب والإباحة والتعذيب.

وضع لمعنى إلح: وفيه ردة من ذهب من للملكية والشمعية إلى أن صيغة الأمر وإن كانت محتجبة بالوجوب، لكن الوجوب ليس محتجاً بها، بل إنه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل، ويسمى الفعل أمراً كما سميته الحقيقة به، حتى قلوا: إن أفعال النبي ﷺ موجبة كالأوامر، فلما قال: "وضع لمعنى خاص" أحزر به منها، فكما أن الأمر مختص بالوجوب كذلك مصدر، وهو الوجوب مختص به. قوله: "ولأن صيغة الأمر" إلح دليل على أن الأمر =

## [موجب الأمر]

وموجبه عند الجمهور الإلزام إلا بدليل.

أي الملزم فئات ما لم  
أي الوجوب

من قبل اجتهاد ولا مستندة فيه؛ لأنه أقام الدليل على إلزام هذا الفرد بوجوبه. ثم قيل أنه إنما كان من هذا النوع؛ لأنه لفظ خاص وصح لعين حاضر. كما يقال: الإنسان مصمم للزعم من الحيوان الذي صفته كذا وكذا. ثم يقال للفرد معين: هذا داخل في هذا النوع؛ لأنه إنسان كسائر أفرادهم. كذا في "تحجية التحقيق".

إلا بدليل: يدل على غرضه تجسده يعمل عليه، وقال بعضهم: هو مشترك بين الوجوب والتدب وإنشاعة وتهديد مشتركاً لفظياً كالعين. ونقل ذلك عن الأشعري في بعض الروايات عنه. وإن شيع وبعض الشيعة وقيل: هو مشترك بين المعاني الثلاثة الأول، ثم اختلف: فقول بالاشتراك اللفظي، وقيل بالمعنوي، وهو مذهب المرتضى من الشيعة، وقيل: هو مشترك بين المعنيين الأولين بالاشتراك اللفظي، وهو مذهب من المذاهب المعاصرة. وقيل بالمعنوي، فعند هؤلاء لا حكم له بغير الغرض، إلا التوقف، مع الاعتقاد أن ما أورده به صاحب الشرح فهو حق، كما هو شأن الجملة.

وذهب عامة العلماء من الفقهاء والتكلميين إلى أنه حقيق في أحد هذه المعاني عيناً من غير اشتراك ولا إجمال، لكنهم اختلفوا في لفظه، فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة كالإمام الجبلي والجبلي في أحد قوليه إلى أنه حقيق في الوجوب وإلزام في ما عداه، وذهب جماعة من الفقهاء والشافعية في أحد قوليه إلى أنه حقيق في السبب وعاز في ما سواه، وذهب طائفة إلى أنه حقيق في الإباحة، ونقل ذلك عن أصحاب مالك، والشافعية والجمهور فاشتروا أنه حقيق في الوجوب والكتاب ودلالة الإجماع والفتنة، أما فكتاب فقولته تعالى لا يليق: فهذا مقتضى أن لا نسجد إلا أمرنا، أي ما هي لك الاستيلاء بعد أن أمرنا بالسجود، علم تركه؟ وهذا دليل الوجوب، وإلا لما دلت على معنى السجود، وكان لا يليق أن يقول: إني ما أمرتني بالسجود، بقول: فكتاب فقولته تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِأُولَئِكَ أَنْ يَدْعُوا إِلَى أَنْ يَسْجُدُوا لِلَّذِينَ كَفَرُوا خَالِدِينَ فِيهِمْ إِلَّا قُلُوبُهُمْ مُغْوًى بِظُلْمٍ أَلَيْسَ لَكُمْ عِلْمٌ بِمَا يُكْفَرُونَ﴾ (الأعراف: ٣١). وقيل هو قولته تعالى: ﴿قُلْ يَدْعُوا إِلَى أَنْ يَسْجُدُوا لِلَّهِ فَقَدْ كُفِّرُوا عَنْ أَنْفُسِهِمْ فَقَدْ أَقْبَلْتُ عَنْهُمْ تَوْبَهُمْ فَمِنْهُمْ شُرَكَاءُ كُفِرُوا﴾ (الأنعام: ١٦٣).

وأما دلالة الإجماع فهي أن الأمة في كل عصر لم تزل كتواتر جموع في إيجاب السجود وغيرها إلى الأوامر والاستدلال بمطلق النصيحة بخبر عن شقائق على الوجوب، وأما اللغة فهي أن السجود إذا أمر لولا: فعل هذا، فهو لم يفعل بعد عاصياً ومسحوقاً لتعاقب عند فعل الشئ، فلم يكن الأمر بوجوب لم يكن ذلك، وأما أنه مني انفرق عنه كونه في المطولات.

## [الأمر بعد الحظر وقبله]

والأمر بعد الحظر وقبله سواء، ولا موجب له في التكرار ولا يحتمله؛ لأن لفظ الأمر صيغة انحصرت معناها من طلب الفعل، لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد. <sup>على ضرب</sup> قلنا: في قول الرجل لامرأته: "طعني نفسك" إنه يقع على الواحد، ولا تعمل فيه التثنية فيه؛ لأنه لا تصح نية العدد إلا أن تكون المرأة أمة؛ .....

سواء: يعني إن الأمر في إقامة الوجوب بعد الحظر وقبله سواء، لا فرق فيه. وهذا رد على من قال: إن الأمر بعد الحظر أي المبح للإباحة وقبله للوجوب كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا حَلَّتُمْ بِأَرْضِكُمْ فَاذْكُرُوا لِلَّهِ﴾ (١) لأن الصبي كان حلالاً على الإطلاق، ثم حرم بسبب الإحرام فإذا جاء قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا لِلَّهِ﴾ بعد الحرمة أعاد الإباحة. وعن نوزلة: هذه الإباحة لم يفهم من الأمر بل من قوله: ﴿فَأَجِبْ لَكُمْ الْغَنَائِبَ﴾ (٢) ولا فقد جاء الأمر للوجوب أيضاً بعد الحظر في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ آتَيْنَا لَكُمْ الْأَمْثَلَ لِأَنَّكُمْ تَعْلَمُونَ الْفَرْقَ بَيْنَ حَرْثِ الْخَيْرِ وَالْحَرْثِ الْبَاطِلِ﴾ (٣) فإن القتل في الأشهر الحرم محظور، والقتل الثابت بقوله "فَاتَّقُوا" واجب بعده.

ولا موجب له إلخ: يعني إن الأمر باعتبار الوجوب لا يقتضي التكرار كما ذهب إليه قوم، ولا يحتمل أيضاً كما ذهب إليه الشافعي، فإذا قيل: "مَنْ" كان معناه: فعمل فعل الصلاة مرة، لا يقتضي ذلك التكرار ولا يحتمله. طلب الفعل: يعني إما لا يقتضي الأمر التكرار ولا يحتمله؛ لأنه مختص من طلب الفعل بالمتصل، فقولك: "اضرب" مختص من: أطلب منك الضرب، كما "ضرب" مختص من قوله "فعل الضرب في الزمان الماضي"، والمصدر المختص منه فرد لا يحتمل العدد، وكيف يقتضي التكرار، وكيف يحتمله، وقال الشافعي: سألنا أنه لا يقتضي التكرار لكنه يحتمله لأنه نحو أن المصدر المختص منه معرف، فهو وإن كان فرداً لكنه المثنى بأداة العموم والاستفراق، فصار بمعنى كل فرد، فرد بإفحام كل فرد، وهذا معنى احتمال الأمر التكرار، والفرق بين الوجوب واحتمال أن الوجوب يثبت بمنزلة أيضاً، والاحتساب لا يثبت بمنزلة أصلاً، ولا كان يتوهم (من قوله: لفظ الأمر صيغة انحصرت معناها طلب الفعل) أنه كما لا يحتمل العدد ولا يقتضي كذلك ليس بفرد أيضاً، دفع هذا التوهم بقوله: لكن لفظ الفعل: الذي اعتصر منه الأمر.

فلا يحتمل العدد: لأن بين العدد والفرد متفاوتات، إذ الفرد ما لا يركب فيه، والعدد ما يتركب من الأجزاء والتركيب وعدمه متساويان، ولهذا أي لأجل أن الأمر لا يحتمل العدد. يقع على الواحد: إلا أن ينوي الثلاث، لأن الواحد فرد شقيف، والثلاث فرد سكمي محتمل. ولا تعمل نية إلخ: أي لا تصح نية التثنية في قوله: =

## [الأمر المطلق]

لأن ذلك جنس طلاقها؛ فصار من طريق الجنس واحداً. ثم الأمر المطلق عن الوقت، كالأمر بالزكاة وصداقة الفقير والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق، لا يوجب الأداء على الفور في الصحيح من مذهب أصحابنا.

## [جعل الوقت ظرفاً]

والمقتد بالوقت أنواع، نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وشرطاً للأداء ومبياً للجواب، وهو وقت الصلاة. ألا يرى أنه بفضل عن الأداء، فكان ظرفاً لا معياراً.

«طلقى نفسك» لأنه عدد محض ليس بقدر حقيقي ولا حكمي، والعدد ليس مدلول اللفظ ولا محتمل، فكيف يصح أنه إلا إن كانت تلك المرة آفة. لأن ذلك المذكور وهو الاستحسان في حق الأمة.

جنس طلاقها كالثلاث في حق الحرة جنس الطلاق. أحسن واحداً أي يكون ذلك باعتبار اجتناس فرداً حكمياً، يصح التبع، وأما إذا قال: طلقى نفسك ثنتين، فوقع الثنتان، لا لأجل أنه يبان تقسيم له، لأن «طلقى» لا يحصل ذلك حتى يكون «ثنتين» يبان تقسيم له، بل لأجل أنه ما كان تقهراً فافعله. ولما فرغ انقضى عن احتمال الأمر التكرار وعدم احتماله شرع في بيان أنه مطلق عن الوقت ومقتد به.

المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق أداء الأمور به فيه بوقت محدد على وجه يموت الأداء بوقته. لا يوجب الأداء إلخ؛ فإن كل واحد من تلك الأمور لا يقتضي بوقت يموت بوقته، بل كليهما أدى يكون أداءً وإن كان التحصيل مستحباً. وذهب بعض أصحابنا كالشيخ أبي الحسن الكرخي وبعض أصحاب الشافعي كأبي بكر الصمعي وأبي حامد إلى أنه يجب على الفور احتياطاً لأمر بعبادة، بمعنى أنه يلزم بالتأخير، وهذا هو ثمر الخلاف بيننا وبينهم وإلا لاحتج قاضياً بغيرهم أيضاً بالتأخير، وعندها لا يلزم إلا في آخر العمر، فو حين لإزالة علامات الموت ولم يؤد فيه. ظرفاً: بأن لا يكون بوقت مجبرة له بل بفضل عنه. وشرطاً للأداء: والمراد بكون الوقت شرطاً للأداء، أن لا يصبح لأمر به مل وجوده ويعتد بوقته.

وسبباً لتوجوب، والمراد بكون الوقت سبباً للتوجوب أن يكون لهذا الوقت تأثير في وجوب الأمور به، حتى يختلف الأمور به باختلاف صفة الوقت تعصفاً وإكمالاً. وقت الصلاة: فإنه يوجد فيه ثلاث صفات من كونه ظرفاً وشرطاً وسبباً كما أشهد للمصنف تلك الصفات فيه. ظرفاً لا معياراً: هذا هو نصف الأولى من الصفات الثلاث

والأداء بفوت بفرته فكان شرطاً، والأداء يختلف باختلاف صفة الوقت، ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً، والأصل في هذا النوع أنه لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى <sup>أي فساد</sup> وسبباً للوجوب لم يستقيم أن يكون كل الوقت سبباً؛ لأن ذلك يوجب تأخير الأداء عن وقته أو تقديمه على سببه فوجب أن يجعل بعضه سبباً، وهو الجزء الذي يتصل به الأداء،

والأداء بفوت (ج): فإن صلاة الظهر مثلا بفوت أداء بفوت وقت الظهر، ولا يصح أدؤها قبل وقت الظهر. شرطاً: منه هو الصفة الثانية والأداء يختلف (ج): فإنه يصح كعلا في وقته الكامل، ويكره في أوقات مكروهة. <sup>فقد تم هنا أمران: نفس الوجوب، ووجوب الأداء.</sup> ففسد الوجوب سببه الحقيقي هو نتائج شتم على العباد من الله تعالى، وسببه الظاهري هو الوقت ففهم مقاهمه لتوارد التعميم فيه. ووجوب الأداء سببه الحقيقي نهي الطلب بالتفعل، وسببه الظاهري هو الأمر أقيم مقامه. ثم اعلم أن الظرفية والسببية ومكان متباينان لا يمكن اجتماعهما بحسب الظاهر، لأن السبب يقتضي التقديم على السبب، والظرف يقتضي أن لا يقدم للظرف عليه؛ إذ الظرف ما يلزم فيه لا بعده، ولذا قيل في التفصي عنه: إن فظرف جميع الوقت، والشرط مطلق الوقت، والسبب هو الجزء المتصل بالأداء قبل الشروع في الأداء؛ والكل في القضاء هذا النوع: أي النوع الأول من الوقت وهو وقت الصلاة. كل الوقت سبباً يعني رعاية كونه ظرفاً لا يمكن أن يجعل جميع الوقت سبباً.

لأن ذلك يوجب (ج): يعني لو جعل كل الوقت سبباً لغات أحد الميسرين من الظرفية والسببية؛ لأنه حينئذ لا يحلوا إلا أن يؤدي المأمور به بعد الوقت أو قبله أو به، فإن كان الأول أي أدى بعد الوقت فغيره وإذا كان رعاية معنى السببية (لأن السبب يتقدم على السبب، فإذا عرض الوقت سبباً كان للمأمور به أن يوجد بعد الوقت)، لكن يلزم حينئذ تأخير الأداء عن وقته، فبفوت جيتذ معنى للظرفية؛ لأن الظرفية تقتضي أنه يكون الأداء في الوقت، وإن كان الثاني أي أدى قبل الوقت، أو كان الثالث أي أدى في الوقت فحينئذ وإن كان رعاية معنى الظرفية ولكن يلزم تقديمه على السبب أو للمعية؛ وحينئذ يفوت معنى السببية؛ لأن السبب لا يتقدم على السبب، وكذا لا يوجد مع السبب بل يتحقق بعده، فإذا بطل كون كل وقت سبباً، فوجب أن يجعل (ج): فالسبب في هذا المقسم هو أن الشروع، فالسبب للصلاة هو الجزء السابق على التحريمة، وهو الجزء الذي لا يتجزأ بتصل بالتحريمة. وهذا المقسم على أربعة أقسام؛ لأن الصلاة إن أدت في أول الوقت فيكون أن الشروع هو الجزء الأول =

\* فحينئذ: أي حين يكون المؤدى في الوقت.



## [السببية تنتقل إلى آخر جزء الوقت]

فإن انفصل الأداء بالجزء الأول كان هو السبب، وإلا ينتقل السببية إلى الجزء الذي يليه؛ لأنه لما وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدر وجب الاقتصاد على الأدنى. ولم يميز تقديره على ما سبق قيل الأداء؛ لأن ذلك يؤدي إلى التخصي عن القليل بلا دليل.

— من الوقت، هذا هو القسم الأول، فإن لم يؤد في أول الوقت ينتقل السببية إلى الأجزاء التي بعده، أدت إليها الصلابة من الأجزاء الصحيحة، وهو القسم الثاني، فإن لم يؤد في الأجزاء الصحيحة حتى ضاقت الوقت فحينئذ تكون أد الشروع من الأجزاء الناقصة، وهذا في العصر حاشية، فإن الأجزاء الأخيرة قد ناقصة، وهذا الجزء النقص مقدار ما يقع فيه التجزئة عندنا، ومقدار ما يؤدى فيه أربع ركعات عند غيره، وهذا قسم ثالث، وهذا كله إذا أدت الصلاة في وقتها، وأن إذا عانت عن الوقت فحينئذ تصاف الوجوب إلى جمع الوقت يؤدى للمانع عن جعل كل وقت سبباً، فإن الشروع لا يكون سبباً حينئذ، وهذا قسم رابع، وهذا خلاصة ما يأتي في كلامنا، نصت به، فنشر أولاً في القسم الأول، هو السبب اتصال الأداء به، بحيث أن الشروع هذا فكذلك هو سبباً، وإلا ينتقل إلخ، أي وإن لم ينصر الأداء ماخره الأول ليكون السبب هو الجزء الذي ينصل به الأداء به، بشرط أن لا ينتهي إلى الجزء الناقص، وهذا قسم ثان.

لأنه لما وجب إلخ أي الأقرب للأداء دليل على قوله؛ وهو الجزء الذي ينصل به الأداء، يعني إننا قلنا: إن سبب هو بعض الوقت، وهو جزء ينصل به الأداء لأنه لا وجب نقل السببية عن الجملة أي عن كل الوقت إلى بعض الضرورة التي ذكرناها من لزوم زعم الأداء عن وقته أو تقديره على سببه، وليس على الشكل جزء معلوم، أي معلوم المقدار كالربع والخمس وإنما لم تقدم الدليل عليه، حتى لو كان جزء جزء فقتر ليقال: إنه سبب، فإذا لم يكن جزء مقدر موجوداً وليس التكال سبباً، فوجب الاقتصاد على الأدنى أي جزء ينصل به الأداء؛ لأنه ينصل بالمتن، والأصل في السبب الانتقال بالمتن.

لأن ذلك يؤدي إلخ، أي دخل مقدر، بقرره الدخول سبباً أن السبب هو بعض الوقت لا كل وقت للضرورة المذكورة، ولكن جاز أن يقدر معنى خمسة على الأجزاء المقدمة على الأداء، فيجعل سبب الأجزاء السابقة على الأداء ينصل بالأداء، لا جزء، الذي ينصل به الأداء حاشية، ونقرر الجواب: أن ذلك يؤدي إلى التخصي أي انه اورد عن القليل، وهو الجزء ينصل بالأداء إلى الكثير بلا دليل؛ لأن الدليل إما يدل على أن لكل -

ثم كذلك ينتقل إلى أن يتضح الوقت عند زفر <sup>عنه</sup>، وإلى آخر جزء من أجزاء الوقت عندما، فتعين السببية فيه لما يلي الشروع في الأداء؛ إذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية إليه، فيعتبر حاله في الإسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والإقامة والحيض والظهر عند ذلك الجزء، ويعتبر صفة ذلك الجزء، فإن كان ذلك الجزء صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً.

## [اعتراض الفساد بالطلوع والغروب]

فإذا اعتراض الفساد بطلوع الشمس

سبب أو جزء الأول، وثابت السببية لغیر شکل والجزء الأدنى وهو ما يسبق على الأداء من الأجزاء ثباتاً لا شك. ثم كذلك: أي كما انقضت السببية من الجزء الأول إلى الثاني عند بدء الشروع في الأداء. ينتقل السببية من الثاني إلى الثالث، إلى أن يتضح الوقت إلخ؛ ومقدره أن يؤدي فيه أربع ركعات. فلا تنتقل السببية منه إلى ما بعده لأنه خلاف الأمر والشرع، وإلى آخر جزء إلخ. وهو مقدار ما يسع فيه التحركة، ومما هو القسم الثالث الذي يضاهي التوضيح فيه إلى الجزء النقص، وهو مقدار ما يؤدي فيه أربع ركعات عند زفر <sup>عنه</sup>، ومقدر ما يسع فيه التحركة عندما. الشروع في الأداء: أي في ذلك الوقت النقص، وهو مقدار أربع ركعات عنه، ومقدر التحركة عندما، تعين طمينة الجزء بشرع في الأداء فيه. انتقال السببية إليه: أي لو انقضت إلى ما بعده، وانوجب لا يسع فيه يؤدي إلى تكليف ما ليس في توسع فيعتبر حاله في إلخ: تفريع على قوله: فتعين السببية فيه أي إذا تعين السببية ذلك الجزء النقص فيعتبر حاله مكلف عند ذلك الوقت، حتى إن أسلم الكفر، أو مع أصح أو غير المجنون، أو صغر السن، أو إقام المسافر، أو حاض المرأة، أو ظهرت المخاض بعتم ذلك الوقت، حتى إن كان الوقت بحيث يسع فيه التحركة تحب الصلاة على كل واحد من هذه كورس، وتحب صلاة المقيم على من أقام في ذلك الوقت وإن كان مقيماً في الأجزاء المتقدمة عندما، وبعد زفر <sup>عنه</sup> بعد الوقت بحيث يؤدي فيه أربع ركعات، ولو أن ذلك المقدار تحب للصلاة على هؤلاء، ولا فلا، ونفس عليه حال المسافر والمقيم. كما في الفجر وإن وقت المسافر من الانتهاء إلى الانتهاء كامل ليس فيه جزء بوصف بالركعة، بخلاف العصر فإن وقته بعد إحرار الشمس بصورة نكصاً ومكروهاً. وجب: القرض في جميع أوقات النهار كاملاً لكمال السبب.

بطل الفرض، وإن كان ذلك الجزء فاسداً كما في العصر يتألف في وقت الاحمرار  
 وحجب ناقصاً فيتأذى بصفة النقصان. ولا يلزم على هذا ما إذا ابتدأ العصر في أول  
 وقته ثم مدّه إلى أن غرمت الشمس، فإنه لا يفسد؛ لأن الشرع جعل له حد شغل كل  
 الوقت بالأداء، فحجب ما يتصل به من الفساد بالبناء عفواً؛ لأن الاحتراز عنه مع  
 الإقبال على الصلاة معتبر، وأما إذا خلا الوقت عن الأداء فأنو حجب بضاف إلى  
 كل الوقت؛ لزوال الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء، فوجد بصفة الكمال،  
 فلا يتأذى بصفة النقصان في الأوقات الثلاثة المذكورة بمنزلة سائر الفرائض.

حطل الفرض عدداً خلافاً للشافعي، لأن الصلاة واجب كاملة تكمل السبب، ولا تأتي بصفة النقصان،  
 والله أن يتأذى صلاته ودليل الشافعي، ما رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ أَتَى صَلَاةً مِنْ صَلَاحٍ  
 قَبْلَ أَنْ يَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَتَى صَلَاةً مِنْ صَلَاحٍ، وَمَنْ أَتَى صَلَاةً مِنْ صَلَاحٍ قَبْلَ أَنْ تَغْرِبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَتَى صَلَاةً مِنْ صَلَاحٍ» [البخاري: ٥٧٩، ومسلم: ٥٣٧٦] وغيره، فوقع التعصّب بين هذا الحديث وبين النهي الزائد عن الصلاة في وقت  
 الخلو والحرمان في الاستواء، كما هو مروى في الصحيح فرجعنا إلى الحديث، كما هو حكمنا، فخرج  
 الغبار من هذا الحديث في صلاة العصر، وحديث النهي في صلاة الفجر، وله أجوبة أخرى مذكورة في التفصيلات  
 فاسداً أي ناقصاً، لأنه منسوب إلى الشيطان، كما في العصر. وقت الاحمرار أي كثرة الاستمرار يؤتى به  
 عصر ذلك اليوم بصفة النقصان، أي عند الشروع الواقع في الوقت المانع من إذا احتراض نقصان بالحروب  
 لم تعد الصلاة بأمرها كما كانت، ولا يلزم على الخ حجب جزئي، مرد على قوله، فإن ذلك الجزء  
 صحيحاً لم يوجب السؤال أنك الآن لمسه كمن ما وجد ناقصاً لا ساداً بصفة النقصان، فعلى هذا لو شرع أحد  
 صلاة العصر في أول الوقت، ثم وقف يستعجل وينشغل إلى أن غرمت الشمس وجب أن يفسد صلاته.

فإنه لا يفسد الخ خاصته بما يترجم فساداً لضرورة شانه على الحرمان، فإن الشايع جعل الحرمان للكمالات  
 يشغل كل الوقت أداء الصلاة، فحصل هذا القدر من الفساد لأمر الحرمان عفواً معتبر، فلذا قلنا لا يفسد  
 صلاته. وأما إذا خلا الوقت عن الوقت، لزوال الضرورة الخ يعني أنه بضاف الحجب إلى  
 جميع الوقت، لأن مانع عن جعل كل الوقت سبباً قد زال، وهو كون الوقت جزءاً مع كونه سبباً، فجدد نفس  
 الوقت بطرف شقة الكمال، كماله، وهو كل الوقت، فليس له مدته المتواضعة، يعني ما روي عن العشاء =

## [جعل الوقت معياراً]

والنوع الثاني ما جعل الوقت معياراً له وسياً لوجوبه، وهو وقت الصوم. ألا ترى أنه قد روي به وأضيف إليه، ومن حكمه أن لا يفي غيره مشروعاً فيه، فيصاب بمطلق <sup>بالموت</sup> <sup>نحو من حكمه ما مر</sup> الاسم ومع خطأ في الوصف، إلا في المسافر بنوي واجباً آخر عند أن حنيفة <sup>بها</sup> ولو نوى السفر فغيره روايتان.

١٠ - معرفة الكمال الكامل السبب لا يجوز أدائه بصفة المقتدين في الأوقات المكررة من الغلوع والغروب والاستواء، كما لا يجوز سائر الفرائض في الأوقات المكررة، وحكم هذا النوع من الوقت اشتراطية التعيين، بأن يقول: بوقت أو أصلي فيه اليوم، ولا يصح نطقه به، لأن الوقت لما كان ظرفاً صاملاً للوقت وغيره من القضاء والتوفر يجب أن يعبر إليه، ولم فرع من النوع الأول من الوقت مع لقسامه الأربعة شرع في النوع الثاني معياراً له، والمعيار هو الذي استوعب الوقت ولا يحصل منه، فيطوّر بطوله ويختصر بقصره.

وهو وقت الصوم (إخ: يعني هذا القسم هو وقت الصوم، فإن الصوم يقتصر بالوقت حيث يرداد الصوم بتدبير الوقت ويقتصر بالصفة، ولا يفضل الوقت عن الصوم، فكان وقت الصوم معياراً للصوم لا ظرفاً له، وكذلك يضاف الصوم إلى الوقت فيقال: صوم شهر رمضان فكان الوقت سبباً به، لأن الإضافة دليل السببية كما ستعرف، ولم يذكر هنا كونه شرطاً للأداء مع أنه شرط له الكفاية على أنه عرف مكرره مؤقتاً، إذ الوقت شرط للأداء في كل وقت، معني هذا لا فرق بين هذا النوع من الوقت والنوع الأول منه، إلا أن الأول ظرفاً وهذا معيار، مشروعاً فيه، وذلك لأنه لما كان شهر رمضان معياراً للصوم، فيصير غير الفرائض من صوم المسافرين والقضاء غير مشروع فيه، كما قال عليه: إذا استبح شعبان فلا صوم إلا عن رمضان<sup>١</sup> أخرجه عليّ الدارمي وغيره من علماء الحديث. فيصاب بمطلق (إخ: تعبر على قوله: لا يفي غيره مشروعاً فيه، يعني لو صام الصحيح اتفق عليه مطلق الصوم، بأن يقول: بوقت الصوم من غير تعرض لجهة الفرض، فيقع عن رمضان، وكذا لو أعطى في الوصف بأن يكون: بوقت السفر أو القضاء أو الكفاية أو السفر ومع عن رمضان، والراد بالخطأ هنا ضد الثواب لا ضد الصيام، فإن العابد والمطالع في هذا تحكم سواء.

إلا في المسافر (إخ: استثناء من مقتضى أي يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل واحد، إلا في المسافر حال كونه غائراً في رمضان عن واجب آخر من القضاء والكفاية، لأنه عند أن حنيفة <sup>بها</sup> يجمع عند نوي لا عن رمضان، لأنه لما تغير بين الإظهار والصوم بتغير حد ذلك بين الأكل والوجوب آخر، وعندما يقع عن رمضان: لأن شهره الشهر من حرم في حقه كالتعميم، والرمضان الإظهار إنما كانت للسفر، فإذا صام ولم يأخذ =

## [الفرق بين المريض والمسافر]

وأما المريض فالصحيح عندنا أنه يقع صومه عن الفرض بكن حال؛ لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز، فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح، وأما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مؤقت لقيام سببه، وهو السفر، فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، فيعتدى حينئذ بطريق التنبه إلى حاجته الدينية. ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه؛ لأنه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واحداً لم يبق نقلاً.....

= يشير عاد حكمه إلى الأصل. ولو سوى لنقل عنه روايات. في رواية: يقع عن صوم رمضان، وفي رواية: عن النقل عن الفرض أي عن رمضان بكل حال، سواء كان صومه شه الفل، أو القضاء، أو الكفارة، أو المنذر. شرط الرخصة، وهو العجز الحقيقي، وذلك لأنه لا صام وتحمل الشدة على نفسه علم أنه لم يكن عاجزاً بالصحيح. والصحيح يقع صومه عن رمضان، سواء كان يطلق الصوم أو الخطأ في فهمه. بعجز معدن: أي تقديري لا تحقيقي. السفر: مقام المشقة؛ لأن لسير في العال بعمى إلى المشقة، فإذا صام المسافر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر. والحاصل أن رخصة المسافر بعجز حكمي، وليس قائم مقامه، فإذا صام المسافر لا ينفرد بعجز بوجود السفر فيعتدى. حتى الترخص الثابت للحاجة الدينية، وهي الأكل والشرب، حيثما: أي حين، لم يطل ولا به رخصة لظهور ثمره على الخصم.

إلى حاجته الدينية. والحاصل أن ترخيص الشارع لنا لإفطار الحاجة الدينية وهي الأكل والشرب دليل وتنبه على أن لنا ولاية الترخص بإداء الصوم للحاجة المبيحة التي هي أشد من حوائج النساء، وهي دفع انصاف عن نفسه، فإذا صام المسافر لم يبطل ولاية ترخيصه له، فإذا لم يبطل وقع صومه عملاً نوى ومن هذا الجنس: أي من جنس ما صار الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه كسهر رمضان. وقت بعينه أي في وقت معين، مثل أن يقول: نأخذ على أن أصوم يوم الخميس هذا، واستمر به عن النذر المطلق، مثل أن يقول: سأفطر كل أصوم يوماً فإن النذر المطلق وإن كان وقته معياراً له ولكن سبباً لوجوبه، وإنما السبب هو النذر. لم يبق نقلاً، يعني الصوم المنذور، مثل صوم رمضان في كونه الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه، أما كون الوقت معياراً له فهو ظاهر، وأما كونه سبباً للوجوب فهو إما صريح إذا قصر الصوم المنذور واجباً، فيقال سبب وجوبه هو الوقت؛ لأنه يصلح إليه، فنقول: إنه وإن كان نقلاً في الأصل كما هو الأصل في غير رمضان ولكنه لما سافر =

## [اعتبار تعيين النادر]

أنه واحد لا يفل وصفين متضادين، فصار واحداً من هذه الوجه، فأصيب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف. وتوقف مطلق الإمساك على صوم الوقت وهو المنور، لكنه إذا جازمه عن كفارة أو قضاء عليه يقع عما نوى؛ لأن التعيين <sup>أي صوم الوقت</sup> إنما حصل بالاية المنورة، ولايته لا تعدوه، ففسخ لتغير فيما يرجع إلى حقه، وهو أن لا يبقى لنفل مشروعاً، فأمر فيما يرجع إلى حق صاحبه الشرع وهو أن لا يفي الوقت بمحملاً لحقه فلا.

حأ بالنظر وصفين متضادين، وما كونه محلاً للاحتمال ما لا يستحق العد العقوبة تركه، وإباحة ما يستحق تركه، فلا أنت الإسماء بالنظر يعني العن ضرورة فصار صوم الوقت أي المنور هذا الوجه، وهو أنه ليس بمحملاً على وإن نفي محملاً لعدة القضاء بالكتابة، فلا خلاف صوم رمضان فيه واحد مطلق، وإن شاء أنه من صوم رمضان فأصيب إلى فأصيب بمطلق، أي: يعني صوم من المنور بمطلق الاسم قصود، أي يفي أن الصوم ذات اليوم وم هو بصفة الفرض، وكذا يقع من المنور مع اجتماعه في التمسك، بأن جازي ضمن الصوم رمضان وتوقف مطلق الخ. مع إذا ما الإمساك من لأكل وشرب والحسب في أمر الله تعالى فأن فيه الصوم ولا يلة له في الإمساك بتوقف ذلك الإمساك على الصوم المنور، من له نوى من نوافل من المنور يقع منه عي، وأما آخر من كفارة أو قضاء عليه، يقع عند التمسك، فلا يلا نوافل من المليون. فأمر نوافل من النهار ما يقع على صوم المنور لأن التعيين أي تعين العام الوقت للصوم لا تعدوه، أي لا تجاوز عنه إلى غيره، ففسخ التعيين الذي هو مضروب، لا مضروب له.

حقة أي الحق صاحب الشرع فلا، أي لا يفسخ التعيين والخاص أن الصوم المنور ما كان واحداً من جهة أنه لم يكن محملاً لنفل، فإن جازمه نظم الصوم أو مع الخطأ في التوقف يقع من المنور، ولا يقع على نفل أصلاً، لأنه لا يفسخه، وأما التواضع الآخر من كفارة أو قضاء بحيث صوم الوقت، لأنه ليس بواحد من هذه الوجه، فلا خلاف، وإنما كان فيه واحد من جميع الناحية، فلا يمكن صوم نوافل بغيره فلا، ومن من نفس من وجوب آخر يقع صومه عنه، لأن الصومين، والحاصل المعنى الثاني أن الله سبحانه عطف بقوله "لأن التعيين" الخ هو أن نفل الثاني نفل يوم نوافل من نوافل، ففسخ ذلك نفل فيما به حل من النوافل، بعد تعينه لا يلحق =

## [المؤقت بوقت مشكل توسعه]

والنوع الثالث المؤقت بوقت مشكل توسعه وهو الخج، فإنه فرض العمير، وورثته أشهر الخج، وحياته مدة يفضل بعضها لحجة أخرى مشكل، ومن حكمه أن عند محمد عليه السلام بسعه التأخير لكن بشرط أن لا يفوته في عمره، وعند أبي يوسف عليه السلام يتعين عليه الأداء في أشهر الخج من العام الأول احتياطاً احترازاً عن الثوات، فظهر ذلك في حق المأمم لا غير، .....

= الفصل ثانياً من بصير واحد، ولا يتعدى ولايته فيما ليس له حق فيه، فلا يصح تعينه في حق صاحب الشرع بأن لا يفي ذلك اليوم محتملاً لخبر صاحب الشرع من الواجبات بعد تعينه، هذا توصيخ المقام، وأما الحديث مستوره بعد في رواية الكلام، وهو الخج، فالحج مؤثقت وقع الإشكال والاشتبه في وقته، ثبت وشبه للعلماء من وجه، والظرف من وجه، وذلك بأي الإشكال من وجهين: الأول أنه لا يؤدى إلا في بعض عشرة ذي الحجة والحج، وفيه شواهد في العشرة ذي الحجة، فيكون الوقت فاصلاً، فمن هذا الوجه يكون ظاهراً كوقت الصلاة، ومن حيث أنه لا يؤدى في هذا الوقت إلا سحاً واحد يكون معياراً مثل وقت الصوم. والثاني ما شبه للصنف بشواهد، فإنه الخج، فرض العمير: أي لا يمرض في العمر إلا مرة واحدة.

أشهر الخج: لا كل الشهر، فإنه يصير من جهة أنه لا يسع في ذلك الوقت إلا حج واحد من خمس واحد، وحياته مدة الخج يعني لو بني المظنر حياً إلى العام الثاني والثالث بعد كونه فرضاً عليه، وأداء في العام الثاني والثالث بلان، ويكون أدائه فكان حياة المكلف وقتاً له، وهي طرف يسع فيها حجة أخرى، فأشبه الظرف هذا الوجه. مشكل التوسيع المذكورين، لكن محمد اعترض التوسيع، وأبو يوسف اعترض جانب التضييق كما سيظهر، وما كان قول محمد، به واحداً بعد انقضاء سنة ذكر التوسيع فقط. عند محمد عليه السلام الخج: يعني عهد محمد عليه السلام وسومه بطريق التوسيع حتى لا يتعين أشهر العام الأول للأداء، بل يترخص له أن يؤدّيه في العام الثاني أو الثالث إلى آخر عمره، بشرط أن لا يفوته فيه. وعند أبي يوسف عليه السلام الخج: يعني عهد أبي يوسف لا بد له أن يؤدى الحج في العام الأول في وقته احتياطاً احترازاً عن الثوات، إذ الحياة إلى العام الثاني أو الثالث أمر موهوم.

حق المأمم لا غير، يعني ظهر أثر الاختلاف المذكور في حق المأمم لا غير، حتى إذا لم يؤدّ في العام الأول يصير لاحقاً بمرور الشهادة عند أبي يوسف. نعم إذا أداه في العام الثاني يرفع عنه هذه الإثم. وهكذا الحال في كل عاقبة وعند محمد لا يأنم إلا عند الموت أو علامته إذا لم يكن أداه، ولكن كلما أدى يكون أداه عند الفريقين.

حتى يبقى النفل مشروطاً. وجازاه عند الإطلاق بدلالة تعين من المؤدي؛ إذ الظاهر أنه لا يقصد النفل، وعليه حجة الإسلام<sup>عليه السلام</sup>.

## [الأداء والقضاء]

فصل في حكم الواجب بالأمر، وهو نوعان: أداء وهو تسليم عين الواجب بحسبه إلى مستحقه، وقضاء وهو إسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه.

مشروعاً: غاية لقوله: "لا غير" يعني لما لم يكن مرة الخلاف غير الإلزام، فلو نرى أحد حجة النفل وعليه حجة الإسلام لوقع حجة عن النفل باتفاق الفريقين؛ لأن الوقت كما هو قابل للعرض قابل للنفل أيضاً، وأبو يوسف يذهب إلى أن حكم يتعين العرض أحياناً استزاداً عن الغوات، فلا يؤثر هذا التعين في حجة النفل، كأنه وقت الصلاة لما تعين للعرض ظهر ذلك في حرمة التحوّل، لا في المنع عن صحة صلاة أخرى. وقال الشافعي: يجب بغيره النفل ويقع عن العرض الإطلاق؛ أي إطلاق الية بأن ينوي الحج من غير تعرض للرمية بدلالة تعين الحج دفع دخل مفقود. تقرير للدليل: أنه لا يظهر لشعبي في حق النفل حتى ينشئ مشروعاً فلا بد من التعين في الية بأن يهوي العرض خاصة، ومع ذلك إسماعيلون يجوز الحج بمطلق الية؟ تقرير الدفع: إنه تعين الية حاصل بدلالة حال المؤدي. إذ الظاهر: من حال التسلم الذي وجب عليه حجة الإسلام.

أنه لا يقصد الحج، يعني أنه لا يقصد النفل مع أن العرض بأن بذت، فصار العرض تبعيناً بدلالة الحال، ولا يحتاج حينئذ إلى التعمّن الصريح، ومما رواه إذا اشترى شيئاً بدراهم مصففة يحكم على نقد اليد بدلالة تعين من الشفري، وانطلاق قد يفقد بدلالة الحان. وإعلم أن ما جعله المصنف نوعاً ثالثاً من الوقت جعله صاحب التوضيح وغيره نوعاً رابعاً، وجعلوا النوع الثالث ما يكون الوقت مبيحاً لا مبيهاً، كالكفارات، والنفوس المقتولة، والقضاء، والمصنف يذهب إلى أن جعلها من الوقت لجعل النوع الأخير بل جعلها مطلقاً عن الوقت.

بسه إلى مستحقه: البناء للشيء، وهي متعلقة بالواجب، وإليك" يتعلّق بالتسليم، والضمير في "بسه" للواجب، وفي "مستحقه" للواجب، أي الأداء، تسليم نفس الواجب لما ثبت في الية بالسبب الموجب له، كالوقت للصلاة، واستمر للصوم إلى من يستحق ذلك الواجب. وهذا التعريف شامل لتسليم الوقت في وقت كافتلا للصوم، وتسليم غير الوقت كالزكاة وصدقة الفطر، وأورد بالتسليم لإخراج من توجد إلى التعمّن في الوقت المتعين له، ولا فالأفعال لمعرض لا يمكن تسليمها، بمثل من عنده: الحج: البناء يتعلق بالإسقاط، يعني: التعمّن إسقاط ما وجب في الية محل من عنده، أي بتسليم الواجب من عند المكلف هو حقه، أي كان ذلك الواجب حق المطلق، =



## [الاختلاف في وجوب القضاء]

واختلاف المشايخ في أد القضاء يجب ينص مقصود أم بالسبب الذي يوجب الأداء؟ قال عامتهم بأنه يجب بذلك السبب وهو الخطأ؛ لأن بقاء أهل الواجب للقعدة على مثل من عنده قربة وسقوط فضل الوقت، لا إلى مثل وصمان للمعجز أمر معقول في المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلاة، .....

■ فاحترز بقوله: "من عنده" عن أداء طهر اليوم قضاءً عن ظهر أنه؛ لأنه ليس من عنده بل هو حق الغير؛ لأنه فرض، والقضاء إما يكون مصرف النفس الذي هو حق للمكلف إلى ما كان واجباً عليه، ولموله: "هو جنة" تأكيد له وتوضيح له، بأن المراد (من قوله: من عنده) أن يكون حقه لا مجرد المحضرة. ثم: وقد يستعمل الأداء في موضع قضاء مجازاً، كما يقال: نوبت أن أؤدي طهر الأسس أي النفس، لأن أداء طهر الأسس حد مضى محال، وكلما قد يستعمل القضاء في موضع الأداء مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ مِنْكُمْ أَفْئِدَتُكُمْ﴾ (البقرة: ٢٠٠) أي أقيمت، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ أَفْئِدَتُكُمْ﴾ (البقرة: ١٠٠) أي أقيمت؛ لأن الجملة لا قضاء لها، وإذا ثبت هذا فيجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس، أم بالسبب الذي يلحق: وهو الأمر، فالمراد بالسبب هو الأمر لا السبب المعروف بمعنى الوقت، لأن الأداء إما يضاف إلى الأمر لا إلى الوقت، فمن نفس الوجوب يضاف إلى الوقت، فالخلاص أن المقصود يجب بالسبب الذي يجب به الأداء عند عامة المحققين من أكثر الحقيقة وبعض أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل مع عامة أهل الحديث، وإليه ذهب القاضى الإمام أبو زيد وخمس الأئمة ومنع الإسلام والمعتب، وهذا معنى قوله.

وهو الخطأ: أي: الأمر الذي يوجب الأداء، وعند العراقيين من مشايخنا وعامة أصحاب الشافعي وعامة المعتزلة، لا مد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الأداء، فمتى القربى الأول النص الموجب للأداء وهو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ أَفْئِدَتُكُمْ﴾ (البقرة: ٢٠٠)، وقوله: ﴿كَلِمَاتٍ عَلَيْكُمْ تَضَائِعُ﴾ (البقرة: ١٨٢) دال على وجوب القضاء لا حاجة إلى نص جديد بوجوب القضاء، مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نَسِيَ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ فُتِيَ بِهَا فَمِنْ بَيْنِهَا إِذَا ذَكَرَهَا﴾ (البقرة: ٢٣٧) [زم: ١٧٧]، وزاد بعضهم: "قال ذلك وقتها"، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ مِنْكُمْ نَرِيضٌ أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَبَدَأَ مِنْ آيَاتِهِ أُخْرَى﴾ (البقرة: ٢٨١)، بل ورد هذين النصين لتيسير معنى أن الأداء بأن في ذمتكم بالحقن استيفاء لم يسقط بالوقت. أهل الواجب: أي نفس الصلاة والصوم دون وصعه وهو فضل الوقت.

الصوم والصلاة: حيث ورد فيه التحسين افتقروا سائفاً بقا نفس الصلاة والصوم على دمة للمكلف، لكونه قادراً على إتيان فضل الوقت، ولا مثل له ولا مساو، حتى يأتي هذا، بخلاف نفس الصلاة والصوم؛ لأنه على إتيان -

فَيَعْتَدِي إِلَى الشُّذُورَاتِ الْمُحْتَجَّةِ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ وَالْعَتَاكَافِ، وَفِيمَا إِذَا نَذَرَ أَنْ يَتَكَفَّفَ شَهْرَ رَمَضَانَ نَصَمَ وَلَمْ يَتَكَفَّفَ، نَحْمًا وَجِبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مُقْصُودٍ، لِأَنَّهُ لَمَّا انْفَصَلَ الْعَتَاكَافُ عَنِ صَوْمِ التَّوْفِ عَادَ شَرْطُهُ إِلَى الْكَمَالِ الْأَصْبَحِيِّ، لَا لِأَنَ الْقَضَاءَ وَجِبَ بِسَبَبِ آخَرٍ.

— مَتَبَيَّنًا مِنْهُ مِنْ عِنْدِهِ خَالِدٌ، وَكَوْنُ بَقَاءِ عَنِ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ وَسُقُوعُهُ عَنْهُ الْوَقْتُ أَمْرًا مُعْتَدًى فِي الْمَقْصُودِ عَلَيْهِ بِدَلَالَةٍ عَلَى أَنَّ الْوَاجِبَ لَمْ يَنْقُطْ بِخُرُوجِ التَّوْفِ. وَأَنَّ هَذَا الْعَمَلُ طَلَبَ تَصَرُّحٍ مُتَعَدٍّ عَنْ ذَلِكَ، الْوَاجِبَ بِأَنْ يَنْقُطَ وَلَمَّا أَتَى لِتَدَاوُلِهِ وَوُجُوبِهِ لَمْ يَنْقُطْ، لَمَّا صَحَّ تَدَاوُلُهُ فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْخُطُوبَ عَلَيْهِ أَنْ يَنْقُطَ، وَهُوَ مَا يَرُوحُ الْأَمْرَ، كَمَا سَمِعْتَ أَمْرًا، وَبِذَلِكَ أَمْرٌ مُعْتَدًى كَمَا عَرَفْتَهُ أَيْضًا، فَيَعْتَدِي ذَلِكَ الْحُكْمَ وَهُوَ بَقَاءُ الْوَاجِبَ مُتَعَدٍّ عَلَى الْفَرْقِ.

الشُّذُورَاتِ الْمُحْتَجَّةِ إِلَى الْفَرْقِ فِيهِ نَصَرٌ، فَتَبَيَّنَ أَنَّ فِي الْمَقْصُودِ عَلَيْهِ بَقَاءُ عَنِ الْوَاجِبِ عَنِ السَّعَةِ بِأَنْقِصَ الْأَوَّلَ كَذَلِكَ جِدَ لَمْ يَرِدْ فِيهِ عَنِ حَبِيدٍ، وَهُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ وَالْعَتَاكَافِ بَقَاءُ عَنِ الْوَاجِبِ بِالصَّوْمِ الْأَوَّلِ، وَعَنْ الْفَرْقِ الْإِثْنَيْنِ لَا يَلْزَمُ الْقَضَاءُ مِنْ بَعْضِ حَبِيدٍ، لَمَّا سَمِعْتَهُ كَمَا فِي الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: "وَلَمَّا نَسُوا فَأَذَنُكَ" [الشُّرُودِي: رَمَضَانَ: ١٧٧]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: "يُحْفَظُ كَانَ مَكْنَاهُ مَرَّاتٍ ١٧٧"، أَوْ دَلَالَةٍ وَهُوَ الْفَرْقُ أَوْ الْعَوَاتِ، عَدِيمًا لَمْ يَرِدَ نَصَرٌ الصَّوْمِ فِيهِ الْقَضَاءُ كَمَا سَمِعْتَ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ وَالْعَتَاكَافِ فَتَبَيَّنَ أَنَّ ذَلِكَ تَدَاوُلُهُ نَصَرٌ جَدَ، فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْفَرْقَ، وَكَذَا قَوْلُهُ هَذَا الْعَمَلُ وَلَا يَنْقُطُ لَمْ يَرِدَ الْخِلَافُ بَيْنَ الْفَرْقَيْنِ إِلَّا فِي التَّحْرِيجِ، عَنْهُ الْفَرْقُ الْأَوَّلُ بِحَقِّ الْقَضَاءِ فِي الْكُلِّ بِأَنْقِصَ تَسَابُحًا، وَعَنْ الْفَرْقِ الْإِثْنَيْنِ بِحَقِّ الْقَضَاءِ بِأَنْقِصَ تَدَاوُلُهُ أَوْ بِالْعَوَاتِ.

وَلَمْ يَتَكَفَّفَ تَعَدُّ مَا يَجِبُ مِنَ الْعَتَاكَافِ، لِأَنَّهُ لَمَّا انْفَصَلَ إِلَى دَمْعِ سَوَالٍ عَرَدَ عَلَى الْفَرْقِ الْأَوَّلِ، وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا نَذَرَ أَحَدٌ أَنْ يَتَكَفَّفَ شَهْرَ رَمَضَانَ نَصَمَ وَلَمْ يَتَكَفَّفَ، نَحْمًا وَجِبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مُقْصُودٍ، لِأَنَّهُ لَمَّا انْفَصَلَ الْعَتَاكَافُ عَنِ صَوْمِ التَّوْفِ عَادَ شَرْطُهُ إِلَى الْكَمَالِ الْأَصْبَحِيِّ، لَا لِأَنَ الْقَضَاءَ وَجِبَ بِسَبَبِ آخَرٍ. وَأَنَّ هَذَا الْعَمَلُ طَلَبَ تَصَرُّحٍ مُتَعَدٍّ عَنْ ذَلِكَ، الْوَاجِبَ بِأَنْ يَنْقُطَ وَلَمَّا أَتَى لِتَدَاوُلِهِ وَوُجُوبِهِ لَمْ يَنْقُطْ، لَمَّا صَحَّ تَدَاوُلُهُ فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْخُطُوبَ عَلَيْهِ أَنْ يَنْقُطَ، وَهُوَ مَا يَرُوحُ الْأَمْرَ، كَمَا سَمِعْتَ أَمْرًا، وَبِذَلِكَ أَمْرٌ مُعْتَدًى كَمَا عَرَفْتَهُ أَيْضًا، فَيَعْتَدِي ذَلِكَ الْحُكْمَ وَهُوَ بَقَاءُ الْوَاجِبَ مُتَعَدٍّ عَلَى الْفَرْقِ.

## [أنواع الأداء]

ثم الأداء المحض ما يؤدّيه الإنسان بوصفه على ما شرع، مثل أداء الصلاة بسرعة.  
وأما فعل المفرد فأداء فيه قصور. <sup>يرجع إليه</sup> ألا يرى أن الجهر ساقط عن المفرد، وفعل  
اللاحق بعد فراغ الإمام أداءً بشبه القضاء، باعتبار أنه اشترط الأداء مع الإمام حين  
شروع معه، وقد فاته ذلك حقيقة، .....  
<sup>الإمام</sup>

— وقد صوم رمضان عند شرط الاعتكاف إلى الكمال الأصلي وهو صوم الليل، لا لأجل أن يفصل، وسبب  
سبب آخر كما قد ثبت، فإن قلت: لا لا يسلط على رمضان الذي هو يؤدّيه فيه قضاء حكمته في رمضان الذي أمر  
بوجوبه، فكيف يتوكل المرجح على هذا لو صدقوه "قال قلت: لو لم يكن شيء من رمضان أفان لم يعتكف،  
بعد المقصود وحده أو يؤدّيه في هذا رمضان، قلت: رمضان الذي ليس حله أو رمضان الأول، لا مثلاً للمصوم،  
فكيف... يصح ذلك الاعتكاف، مع

ولما شرع من سبب وجوب القضاء شرع في أنواع الأداء والقضاء، وعلم أن الأول أنواع: أداء محض، وهو  
أداء كامل، والقصر، وأداء هو شبه القصر، والآخر بالآخر المحض، ما لا يكون فيه شبه القصر، وأما من  
التوجه لا من حيث التسمية ولا من حيث عدد الوقت، وأداء شبه القصر ما فيه شبه القصر من حيث  
التسمية، والمعاد بالكمال ما يؤدّيه على الوجه الذي شرع عليه، وبذلك يظهر خلافه.

على ما شرع أي على الوجه الذي شرع عليه، مثل أداء الصلاة: ح: مثال لأداء الكمال، فإنه أداء على  
وجه مشروع، مثل: فإن قصره إذا شرعت شداً معه لأن خبر من علم النبي ﷺ بالجماعة في يومين كما هو مروي  
في الصحيح، فأداء فيه قصور هذا من الأداء القاصر، فإنه أداء على خلاف ما شرع عليه.

لا يرى أن الجهر يرجع تأييداً للقصر من الأداء، ودليل على أن هذا أداء غير، وإن الجهر صفة تسمية في  
الصلاة المحمّدية، حتى يشهد بمسألة سركه، فكان سركه وحده عن المفرد دليل القصور، فإن قيل: يسمى  
أن يكون أداء المفرد كاملاً، لأنه هو الواجب بالأمر لا بالقصر، والأداء بالجماعة يكون أكمل، لأن الجماعة سنة  
لما ثبت بالأمر، قلت: إن الجماعة في حكم الجماعة، فكانت واحدة في الأمر، الذي ثبت منه الأحكام، فكان  
تأكيدها نصاً، وفعل اللاحق هو الذي أتت أو الصلاة مع الإمام لم فاته شيء من تأكيده، فإن أحدث عليه وحده  
توضيح، فعنه الذي، حقيقة، وإن كان هو حاشي الإمام حكمه، قد تمّ بوجه كما التزم به شيوخنا بالقصر، وأما  
كان معنى الأداء من حيث الأصل بمعنى القضاء من حيث التبع جعل أداء شبهه بالقصر، ولم يجعل الحكم.



ولا تعقل المماثلة بين الصوم والتفدية ولا بين الحج والتفقة، لكنه يحتمل أن يكون معلولاً بعلّة العجز، والصلاة نظير الصوم بل هي أعم منه، فأمرناه بالتفدية عن الصلاة احتياطاً، ورجونا لقبول من الله فضلاً، فقال عُمَرُ رضي الله عنه في الزيارات: .....

« أني بسطون أظفاري، ولا فأداة مسبوحة على ما فعل. » في هذا الإسلام كان لفظك مخدوعاً من لو قدوم ربي أن يقدي، ثم صبح وبني إجماع الخير هو الحديث أن امرأاً من عجم قالت: يا رسول الله ﷺ إن فريضة الله على عبده في الحج، أدركت أن شيئاً كثيراً لا يأتي على الرخصة، أفأضج عنه؟ قال: نعم. وذلك في حجة الوداع. (متفق عليه) وغير ابن عباس قال: أني رجع من مكة فقال: إن أرحم بمرت أن تعبد، وبما رزمت، فقال لبي ﷻ. لو كان عليها دين أكنس نهييه؟ قال: نعم. قال: ففرض من الله، فهو أحق بالفداء. (متفق عليه) [البخاري، رقم: ٢٦٠٩] ثم... في آخر الروايات «الحج» لفتح الفحة وحيدة للماء معنى أحرم عبداً وأزواني فقال الخج عنه، ففرض هذا لا دلالة في الحديث على أن الإنفاق قائم مقام الحج، ولا يصحح لتسلك هذا الحديث إلا أن يكون معنى قولها «إن أحج» أن امرأاً إذا حج عنه، روي بعض الروايات «الحج» ضم الميم وكسر الهمزة، بأن امرأاً إذا حج عنه، ولتسلك تسبح.

ولا تغلق المائدة ج. أما صورة فظاهر، وأما معنى فلا مضموم نحو من انفس، واستدراك السامع  
ولا بين الخج والنفقة، أما صورة فظاهر، وأما معنى فلا من النفقة غير، وأما فعل فعلى أمرهم، واستدراك  
أن تصد الصوم بالصدقة ونحوها، الخج بالنفقة قضاء، كمثل غير مقبول إذ لا تمثلة بين الصوم والصدقة وكذا بين الحج  
والصدقة، وإنما يست البدل في الصوم والنفقة في الخج بالنفس فقط. والصلوة بمنى المصوم: من حيث أن كل  
واحد منهما عبادته بآية عبادة، لا تغلق الوجوهما ولا لأيهما يسأل. فغنى أي من الصوم، لأنها عبادته نفسها  
التي هي عبادته لله تعالى، ومنها، بخلاف الصوم بعبادة بواسطة غيره.

بالهنية عن الصلاة (خ) جوت سؤال بعدد. فسرده أن الفدية في الصوم ينسخ الباقى لما كانت غير معمول  
بها فكانت تأتد بالصلى فلا يجوز أن يقس عليها فدية الصلاة مع أنكم تقولون إنه من مات وعليه صلاة  
وأوصى بالهنية فعلى الموارث أن يهدى أكل صلاة بقدر ما يغنى لكل صوم على المذهب المختار.

وتحرير الحجاب: أن وجوب الفدية في قضاء الصلاة الإحتياط لا يقتصر، وذلك لأن الشخص لم يحجب لفدية في الصوم بكتن أن يكون مخصوصاً به، وإنما أن يكون معمولاً بطله عامة وهي الصبر، فكذلك أمراً في الصوم بكتن الصبر بطله كذلك أمراً في الصلاة بكتن الصبر بطله، من الصلاة أمراً من الصوم، فأمرنا بالفدية فيها حينئذٍ فإن كتبت عنها فيها، وإلا جاء توفيق المصنف.

يجزله إن شاء الله تعالى كما إذا تطوع به الوارث في الصوم، ولا نوجب التصدق بالشاة أو بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية، بل اعتبار احتمال قيام التضحية في أيامها مقام التصدق أصلاً؛ إذ هو المشرع في باب المال، ولهذا لم يُعَدَّ إلى المثل بعمر الوقت، ولهذا قال أبو يوسف رحمته فمن أدرك الإمام في العيد راكعاً لم يكفر؛ لأنه غير قادر على مثل من عنده قرينة، .....

إن شاء الله تعالى: والمسائل الخمسة لاتصل بالحبس قط. في الصوم: من غير إحصاء نرجو القول منه إن شاء الله تعالى، نكدها هنا قوله: ولا نوجب التصدق إلخ: جواب سؤال آخر ورد عليه. نقرره: أن التضحية (وهي إراقة الدم في أيام الحرم) عرفت قرينة بالحر، وهي غير معقولة؛ لأنها خلاف الميراث وتعديه، فلا يجوز أن يقاس عليها غيرها ويجعل غيرها قائماً مقامها بطريق التعدية، وإنكم تعملون التصدق عين الشاة وفقاً إذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالدر أو بالشاة المصاغر من العقر بنية التضحية بغية بعد أيام الحرم، أو بالقيمة فيما إذا سهلكت الشاة القية للتضحية بالدر أو غيره، أو كان من وجبت عليه ثم يضح حتى مضت أيام الحرم قائماً مقام التضحية، حيث قلتم: وجب عليه أن يصدق بين الشاة أو بالقيمة بعد أيام الحرم.

نقرر الجواب: أنا لا نحمل التصدق بين الشاة أو بالقيمة ونعيات باعتبار قيامه مقام التضحية، حتى يلزم ما أقرمتم بل الملاحظ باعتبار أن تكون التضحية في أيامها فرعاً، ويكون التصدق بين الشاة أو بالقيمة أصلاً وتكون هي فائدة منه مراض الضيالة؛ لأن الناس في تلك الأيام أضياف الله، ومن عادة الكرم أن يضيف أطيب الطعام عنده، ومما لحسن التركي الرواي منه الدم، ولذا قلنا بالتضحية في تلك الأيام، فإذا مضت تلك الأيام رجعنا إلى ما هو الأصل، وهو التصدق بالعين أو بالقيمة، إذ هو المشرع في باب المال، وإنما قلنا باعتبار احتمال قيام التضحية مقام التصدق؛ لأن التضحية في أيامها تحتمل أن تكون أصلاً بنفسها، وتحتمل أن تكون حلقاً، والأصل هو التصدق، مع دامت الأيام موجودة رخصنا الاحتمال الأول، وقلنا بوجوب التضحية، وبعد الأيام رجحنا الاحتمال الأخير، وقلنا بوجوب التصدق.

ولهذا لمي لأحد أنه ما لا يعمل مثله لا قضاء له، كما يفهم من الإيراد التماساً.

فحين أدرك الإمام إلخ: يعني من أدرك الإمام في صلاة العبد في الركوع ويعلم أن الإمام يرفع رأسه لو أتمم بالتكبيرات قائماً أنه أن يدخل في الركوع مع الإمام، ولا يقضي التكبيرات في الركوع عند أبي يوسف رحمته، لأنها كانت عن موضعها وهو القيام، وهو غير قادر على مثل من عدد قرينة في الركوع، فلا يصح قضاؤها فيه كالقراءة والفتوى، وعدداً يكفر في الركوع من غير رفع يده لأن الركوع فرض، والتكبيرات واجبة، فمرعى =

## [أقسام الأداء والقضاء تحقق في حقوق العباد]

لكننا نقول بأن الركوع يشبه القيام، فباستبار هذه الشبهة لا يتحقق القنوت، فيلزم  
 بها في الركوع احتياطاً. وهذه الأقسام كلها تتحقق في حقوق العباد، فتسليم عين  
 العبد المخصوص أداء كامل ورده مشغولاً بالدين، أو بالجنابة بسبب كان في يد الغاصب  
 أداءً قاصراً. وإذا أmeer عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه أداءً حتى يجبر على القبول،  
 وشبهها بالقضاء من حيث إنه مملوكه قبل التسليم، حتى ينفذ إعاقته فيه دون إعتاقها،  
 أي للقضاء

= حالها حتى الإمكان، فرفع الدين في فتكثيرات سنة، وكذا وصمها على الركنين في الركوع سنة، فلا يترك  
 أحدهما بالأمر، وهذا نظير للقضاء الذي هو شبه بالأداء لأن هذا قضاء من حيث الدابة لأن عملها القيام قبل  
 الركوع وقد فات، فكذا شبه بالأداء كما يتنه المصنف. وشبه القيام لقيام النصف الأسفل على سالمه، ولأن من  
 أدرك الإمام في الركوع فقد أدرك الركعة بجميع أجزائها من القيام والقراءة وغيرها. ولما قرع من بيان أنواع  
 الأداء والقضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان أنواعها في حقوق العباد.

وهذه الأقسام: للجنة المذكورة من الأداء والقضاء. كلها تتحقق إلخ: أيضاً كما تتحقق في حقوق الله تعالى.  
 العبد المخصوص، على الوصف الذي ورد عليه للغصب. أداء كامل: لأنه أداء كما يغصب من الأصل  
 والوصف، فكان كالأداء الصلاة بالجماعة في حقوق الله تعالى. ورده مشغولاً إلخ: يعني رد العبد المخصوص  
 مشغولاً بالدين أو بالجنابة بأن استهلك العبد مال إنسان حال كونه في يد الغاصب فتعلق برفقة الدين، أو حتى  
 جنابة يمتنع بها رفته أو طرفه حال كونه في يد الغاصب، فرد ذلك العبد أداءً قاصراً، أما كونه أداءً، فظاهر لرد  
 ذلك العبد الذي وقع عليه للغصب، وأما كونه قاصراً فلفظصور في الوصف حيث رفته على غير الموصف الذي  
 وقع عليه الغصب، وصار كالأداء الصلاة منفرداً، فلم يملك ذلك العبد في يد المالك قبل الدفع إلى ولي الجنابة،  
 أو البيع في الدين يرى الغاصب لو حوّل أصل الأداء، ولو دفع إلى ولي الجنابة أو كل فيها، أو بيع في ذلك الدين  
 رجع المالك على الغاصب بقيمة العبد لقصور في الأداء، فكان لم يوجد.

تسليمه: إلى الزوجة في الطهر أداء. وشبهها بالقضاء إلخ: هذا نظير للأداء المشبه بالقضاء. وحاصله إذا تزوج الرجل  
 بامرأة وجعل مهرها عبداً معيناً مملوكاً لغيره، لم يشترى ذلك العبد وسلمه إلى زوجته كان ذلك أداءً، حيث سلم  
 ما وقع عليه العقد حتى يجبر المركة على قبول ذلك العبد المهور، وهذا من علامة كونه أداءً وشبهها بالقضاء: =

وضمان الغصب قضاءً بمثل معقول، وضمان البخر والأطراف بالمال قضاءً بمثل غير معقول. وإذا تزوج على عبد بغير عينه كان تسليمه القيمة قضاءً هو في حكم الأداء، حتى يحرم على القيد كما لو أنها بالمسمى.

- لأن العقد إذا كان في ملك ماله كان شخصاً آخر، ثم إذا اشتراه الزوج كان شخصاً آخر، وإذا ماله بها كان شخصاً آخر، وذلك لأن مال الملك يوجب بدل العيون حكمها، ويغلب في ذلك ما يوجب الأشخاص من عاقبة بخر ذلك. دخل رسول الله ﷺ وطرفة نهار باعهم بقراب إليه حم وثوم من آدم البيت، فكان أمر الرزمة فيها غنم فالوان ملي، وبخر ذلك لحم ففعلت به غني بيرة، وأنت لا تأكل خضقه، فإن أمر عليها صدقة ولما صدقت [المحلى، رقم ٥٠٩٧] قال: أن تبدل ذلك بوجوب البخر الحكم، فكان الزوج أن يسلم إليها ما دفع عليه العبد، أو يسلم إليه غيره، لأن غلب التسليم كان بموكل الزوج، وبمثل المال يوجب تبدل العيون حكمها كما عرفت، وهذا يعدل الزوج إذا كان له ثمنه ولا يقدر بدله في المثل فيه قبل التسليم لزمها وهذا ثمنه ثمة شبهة بالقبض، ولما كانت ذات أحد موجوده في المثل، وروى التعليل في مقرر منهما حتى أداء شبهة بالتقصير بعد إلى الأداء، ولم يبع العكس، وإن خرج عن الزوج الأداء شرح في نوح القضاء.

وضمان الغصب أي الشيء المصوب بالمثل فيما إذا عصب مثلاً واستهلكه، ووجه التمثيل بين البس أو رقيقه فيما لا يمكن به مثلاً، أو كان له مثلاً، ونكر البصر عن أيدي الناس. قضاءً بمثل معقول: أما الأول فظاهراً بكونه مثلاً صورة ومعنى، وأما الثاني فهو مثل معنى وإن لم يكن صورة فالأول كس، والثاني قصير. فهذا آخره بقضاء مثل معقول مع تسليمه غير معقول. إذا لا يثبت بين الدائن والمدين والأطراف وبين الدائن أما صورة فظاهر، وأما معنى فلا طائل مخلوك والأدنى مال، وإنما نزع الله الدية لدلالة قسرها على الحرمة عندنا، هذا بغير التقضاء مثل غير معقول. تسليمه أي الزوج لقيمة أو الوفاء.

بالمسمى. وهو عند التوسط نحو على القبول فكذلك نحو على قبول القيمة. وهذا نظير التقضاء الذي في معنى الأداء، وأجاب إذا زوج الرجل امرأة وجعل مهرها عبداً نحو معنى أنه قال: بكنك على عبده فصحت لنفسه عبداً جلالاً للشافعي، فحينئذ إن اشتري عبداً وسطاً وسلمه إليها كان أداء، وإن أهدا فبطلت عنه وبعد كان قضاءً، إذ هو يسلم مثل الزوج، ولكنه في معنى الأداء، إذ الأداء بمجهول توصف لا يمكن تسليمه إلا بأن مسلم عبداً وسطاً. والوسط لا يتحقق بغير شطرين: فباعت لقيمة أصلاً هذا الوجه، فكذلك تسليم القيمة مثل تسليم العبد الوسط. فكان أداء من هذا الوجه حتى تهر الخرافة على قبول العسفة، كما نزع عن قبول عند وسط خلاف العهد المعين والمكيل والوزن، لأن المسمى معلوم جساماً ورسماً، فكانت قيمته قضاءً حاصلاً.



## [الفرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء]

ثم الشرع فرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء؛ فجعل القدرة الممكنة شرطاً لوجوب الأداء دون القضاء؛ لأن القدرة شرط الوجوب، ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد، والشرط كونه موقوفاً <sup>للممكنة</sup> الوجود، لا كونه محقق الوجود.

لوجوب الأداء أي ما ذكر من القدرة

= ولا فرق من قصد الأداء والقضاء في حقوق قضاء شرع في الفرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء، وإنما في ضمة بمسألة القدرة التي هي شرط لتكليف، فاعلم أولاً أن التكليف بما لا يطاق غير جائز عندما خلافاً للأشعري، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتْلُوا الصَّلَاةَ الَّتِي كُنْتُمْ تُقْرَأُونَ﴾ (البقرة ٢٣٨)، ثم استقصوا في وقوعه، فما يكون محققاً لذاته كإعدام النسيء، وثبت الخلفاء بالإجماع على أنه لا يقع به التكليف، وما يكون محققاً لغيره ما يكون ممكناً في نفسه، كالأجر، ووقعه عن المكلف لإتصافه به، أو أوجده مانع، فالمجهول على أن التكليف به غير واقع جازاً للأشعري. وثانياً أن ما هو مدار التكليف ليس هو قدرة حقيقة يكون معها الفعل، وتكون علة له بلا خلاف؛ لأنها ليست سائبة على الفعل حتى يكلف الفاعل به، بل افراد عما هي القدرة التي يحتمل سلامة الأسباب والأوقات وصحة الخواص، فإلى تقدم معنى الفعل، وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة، وهي في مفهوم الصحة والإقامة، وليس عليه.

وثالثاً أن هذه القدرة نوعان: كمال، وقاصر، فالكمال هو القدرة بيسرة كالعبادة الموقوفة في الركعة، وهي زائدة على القدرة، فيصير الواجب به سهلاً، والقدرة شرط لإتمام الواجب، والقاصر وهي القدرة الممكنة، وهي التي ما يمكن به التأخير عن أداء ما زعمه، كالمال للركعة، وهي شرط في أداء كل أمر، والشرط لوجوب الأداء، نوعها أي كونها متوقفة نوعاً، لا متحقق الوجود.

ثم لشرع فرق بين: بعد ما كان تعادلاً في أن ما هو سبب لأحدهما سبب للآخر كما مر سابقاً، ثم من لم يفرق بقوله: جعل الشرع إلج شرطاً لوجوب الأداء إلج، يعني أن الشارع جعل القدرة الممكنة شرطاً لوجوب الأداء لا لوجوب القضاء حتى لو كان قادراً على الأداء، ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت، يجب عليه القضاء.

ولا يتكرر الوجوب إلج، يعني لما ثبت أن القضاء يجب بنفس السانق الذي يجب به الأداء فكأن وجوب القضاء غير مفاد ذلك الوجوب، لا وجوب آخر، وقد يحتمل القدرة قول مرة فذا الوجوب، فهو يجعل هذه القدرة شرطاً لوجوب القضاء الذي هو عين قضاء ذلك الواجب أيضاً بتكرار الشرط، وتكراره بتكرار الوجوب الذي هو مشروط، بلزم أن يكون الواجب واحداً وحيثاً، وذلك باطل بالضرورة، فثبت أنه وجوب القضاء لا يشترط به -

فإن ذلك لا يسبق الأداء، وهذا قلنا؛ إذا بلغ المصلي أو أسلم التكفر في آخر الوقت تنزله الصلاة خلافاً لرأى والثاني؛ بخلاف أن يظهر في الوقت امتداد يوقف الشمس، كما كان نسياناً في، فصار الأصل مشروعاً ووجب انقضاء للحجر فيه ظاهراً كما في الخوف على من السماء.....

• هذه القدرة، فكان المصلي حينئذ في حال، والظن عليه أنه في آخر العصر يلزمه تدارك ما فات من العصر، ويعلم بقية أنه لا يقدر على ذلك في هذا الوقت، فيظهر لمرته في حق وجوب الإنهاء بالقدرة أو الإثم، وإما لو كان المطلوب الفعل فلا بد من القدرة لأن طلب الفعل من القدرة لا يجوز فإن ذلك: أي كونه متحقق الوجود لا يسبق الأداء، يعني القدرة المستكنة ليس من ضرورته أن تكون متحققة في الحال بل يكفي نوعها وأن تمتد الوقت من جانب الله؛ وذلك لأن هذه القدرة شرط، والشرط يسبق المشروط الذي هو هذا الأداء، وكونها متحقق الوجود لا يسبق الأداء، فكيف يصح بشرطية

ولهذا: أي لأجل أن الشرط هو كونه متروك الوجود، إذا بلغ المصلي الخ؛ يعني إذا بلغ المصلي، أو أسلم التكفر، أو ظهرت الخافض في آخر الوقت الذي لا يسع فيه إلا لشحركم رمت الصلاة لإحتمال امتداد الوقت يوقف الشمس، وذلك ممكن كذلك يقع للمسلمين في حين عرس عليه الصادات خياد وفاته صلاة العصر باستخالة ما، فعبر ثلث الليل وطرب أعتابها لرمضاء الله تعالى، فحازته الله بأن أكرمته برقة الشمس إلى موضعها ونسجوا الرياح بدلاً من الليل، فصرى بأمره رجاء حيث حسب، وهذا في القرآن، فامل، وقد وقع ذلك لنبينا في حين فالت صلاة العصر من على ربه، كما حكاه فقايسى العياض في الشفاء، وقال الشافعي وغيره: لا يجب عليه الصلاة؛ لأنه ليس يقدر على الفعل لغزوت الوقت الذي هو من ضرورات القدرة، فلم يثبت التكليف لغزوت شرطه، وهذا الوجه غير كاف، وهذا هو القياس.

فصار الأصل إلح؛ يعني لأجل رتبة القدرة، فصار الأصل أي الأداء واجباً على المكلف، وجب عليه الشغل، أي العناء؛ لأنه في الأصل فعل كما سراً لظهور المعجز في الأداء، والخاص أن الأداء لأجل القدرة المترتبة يكون مشروعاً ويجب عليه القضاء لظهور المعجز، كما يتفهم، ليس لأجل الإمكان والوجود، والبحث في هذا المذهب.

• فامل: ينظر إلى سؤال وسوابه، إذ السؤال فهو في الكلام في وقوف الشمس، والتذكير في قصة سليمان وثمناً فلا تناسب دكانه، وأما يجوز فيمكن أن يقال: إن الشمس احتجحت بالبخار، فخرج سليمان لها غرت، فما عجز الخبي فيه الله تعالى أنها لم تغرب، فوقف الشمس إلى أن صبي العصر، وكانت أن تغرب، فأمر الله بالوقوف.

## [من الأداء ما لا يجب إلا بقدره ميسرة]

وهو نظير من محم عليه وقت الصلاة وهو في السفر أن خطاب الأصل يتوجه  
 عليه ثم يتحول إلى التراب <sup>دعوى</sup> فللعجز الخالي. ومن الأداء ما لا يجب إلا بقدره ميسرة  
 للأداء. وهي زائدة على الأولى بدرجة. وفرق ما بينهما أن بالثانية تنفّر صفة  
 الواجب، فيصير سمحاً سهلاً.

## [شروط القدرة الميسرة]

فليشترط دوامها لبقاء الواجب؛ لأن الخلق متى رجب بصفة لا يبقى واحداً إلا بذلك  
 الصفة، ولهذا قلنا بأنه يسقط الزكاة هلاك النصاب، .....

١- المحر عن إيجاد شرط الز في قول من حلف: والله لميسراً لسماء؛ لأن من السماء يمكن. كما وقع محمد بن  
 وميسر بن علف. وقال نعيم إخباراً عن الحسن بن علي بن فضال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا بأس من هذا إذا كان نفعه للعين،  
 ولظهور عجزه عن سماء سمع. وقلت: الصلاة إلخ؛ فتح ظهور عجزه عن استعمال الماء لعدم قتله للماء،  
 قبل ذلك، ولا شغاله بسبب السفر وعدم من بعده بالوقت من المؤونة وعجزه ليتوجه إليه خطاب الأمن.  
 إن خطاب الأصل: أي (نحوه)، وهو قوله تعالى: "فاعملوا" الآية. يتوجه عليه لتوهم القدرة؛ وأنه يمكن  
 وجدان الماء بطريق تكرامة كما كان نعم المشايخ يحول الخطاب من الأصل إلى الحلف وهو شرب للمحر  
 الخالي فحده. عليه التهم. ولما مرغ من بيان القدرة للممكنة شرع في الميسرة. بقدره ميسرة: ثم بين القدرة  
 الميسرة بقوله: "وهي زائدة" إلخ بينهما. أي بين القدرتين في الحكم.

فيشترط دوامها: أي القدرة المتيسرة لبقاء الواجب. فما زالت هذه القدرة باقية بقي الواجب، وإذا انتهت  
 انتهى الواجب؛ وذلك لأن الواجب إذا انت بصفة يسر، فهو ينفي الواجب مع انقضاء هذه القدرة ليتبدل من  
 يسر إلى العسر، وهذا معنى قوله: "لأن أحد" إلخ.

فد. وأعلم أن هذه القدرة إن شرط فأكبر الفوائد المالية دون الدنية. ولهذا أي لأجل اشتراط بقاء هذه  
 القدرة لبقاء الواجب. فلا بأنه إلخ لزوال القدرة الميسرة فني كانت شرطاً لوجودها علة للمشاقفة، فإن عده  
 لا تنسقط لتغير الوجوب عليه بالممكن، خلافاً ما إذا استهلكه. إذ نفى عليه ربحاً له على التصدي. وهذا إذا  
 هناك لنصاب كذا، وأما إذا هلك بعضه فبقي الزكاة في الباقي محض.

والعشر هلاك الخارج والمخرج إذا مضى الزرع آفة؛ لأن الشرع أوجب الأداء بصفة اليسر. ألا ترى أنه خص الزكاة بالمال النسي الخولي. والعشر بالخارج خفيفة <sup>في كل سنة</sup> والمخرج بالتمكين من الزراعة.

### [الفرق بين القدرة الميسرة والممكنة]

وعلى هذا قلنا: إن الخات في ليمن إذا ذهب ماله كفر بالصوم؛ لأن التحجير في أنواع التكفير بالمال .....

والعشر هلاك الخ. لأن العشر كان واجباً بالقدرة الميسرة؛ لأن الممكنة فيه كان نفس الزراعة، فإذا شرط لها تسعة الأشرار عده علم أنه لا يجب إلا بصفة اليسر. فإذا هلك الخراج كله أو بعضه بطل العشر بخصه، لأنه إما أصلي يقتضي وجود الخصص الالفية. أفق. لأن الخراج إما وجب بالقدرة البشرة لأنه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود أذن الحرث وغير ذلك، فإذا لم يعط وزرع الأرض واستحصلت لزراعة بصفة يسقط الخراج لزوال القدرة الميسرة. ثم ثبت القدرة الميسرة في كل واحد من الزكاة والعشر والخارج بقوله: لأن الشرع لم يخ. ألا ترى أنه الخ وهذا دليل اليسر؛ ولا يمكن أن كذا في نفس المال مع صفة الساء وعده.

والعشر بالخارج الخ. وهذا دليل اليسر، ولا ما لا يمكن ثابت بعض الردع.

والخراج بالممكن الخ. وهذا دليل اليسر حيث لم يتعلق خراج رقة الأرض، سواء حصل له التمكن من الزراعة بنزول المطر وحصول أذن الحرث أو لا. وعلى هذا أي أحسن تشراط فناء القدرة الميسرة بقائه الواجب قلنا: إن الخات في اليسر الذي كان له قدرة متكفيرة بالمال إذا ذهب ماله كفر بالصوم.

كفر بالصوم؛ لأن التكفارة بالمال يجب بالقدرة الميسرة؛ فيشترط دوام القدرة على المال لقاء الواجب، فإذا ذهب ماله انقضت القدرة على المال، وبطلت بها معنى الواجب. فلا يجب للمال من الصوم، وإنما قلنا: إن التكفارة بالمال يجب بقدرة ميسرة لوجهين: أحدهما ما بينه المستدل بقوله: لأن التحجير في أنواع التكفير بالمال دليل اليسر، وحاصله أن الله تعالى حرمه من أنواع التكفارة بالمال، كالأعتل والإضعاف والكسوف، وذلك تيسيراً لأن الخبير من أمور غير متعلقة في معنى كل أنواع التكفارة يقتضي أنه إلى المعنى، فلو لم تيسر لا محالة لأن إذا ثبت له الحيا يومياً هو الأسر عليه. كالمسافر يفر من الصوم والمطر، ولو كذا فواجب عتاً كان الشئ عليه، كما قسم يجب عليه الصوم بحله، بخلاف الخبر الذي يكره من أمور متعلقة في المعنى، كما في قوله تعالى: <sup>عاش الله</sup> <sup>أفستك</sup> أو

بأن كذا. وثالثه، فإن الله يفرض على الصويرة، ولا عتة بالصورة، بعيد ذلك أو حرم لا تيسره. والتحجير في مدة فطر حيث خبر فيها بين نصف صاع من أرز ومن صاع من شعير وغيره من القليل الشاي. =

والتقل عنه إلى انصوم للعجز في المال، مع توهم القدرة فيما يستقبل تيسيراً للأداء.  
 فكان من قبل الزكاة، <sup>للعجز</sup> بلا أن المال هنا غير عين، <sup>على التكفير</sup> فأي مال أصابه من بعد دامت به  
 القسرة، وهذا ساوي الاستهلاك الملائم هنا؛ لانعدام التعدي على محل مشغول بحق الغير،  
<sup>عدا المعسر</sup>

فلا بد أنه يلزم أن يكون هي واحدة بعدة ليس أنها متجسدة، فذلك خلاف الواقع، والثاني ما بينه بقوله  
 والتقل عنه: عطف على اسم "الزكاة" التي وزعت على غير التكفير بالمال تيسيراً للأداء؛ منصوب على التهمين،  
 وهو قائم مقام خبر "أن"؛ لحاصله أن نقل الحكم من التكفير بالمال إلى انصوم لكونه عاجزاً في الحال من  
 التكفير بالمال مع توهم غلظته عليه في المستقبل تيسيراً على التكفير، وسهولة لأمر طلبة، حيث أُنكر له الخروج  
 عن العهد بانصوم في الحال، ولم يعتبر المعسر استخدام في انصوم في حقه، كما اُستعمل في حق الشيخ المولى وإذا  
 كنت أمراً وحيداً، بقدرة ميسرة

من قبل الزكاة، في استمرارية هذه القدرة لبقاء الواجب، فإن ذلك حال ينقطع بالتكفير المائل وسقط الواجب  
 في انصوم صرمه، كما ينقطع الزكاة بهلاك المصروف غير عيني أي هو مؤثر في الوجوب، فمضى مال  
 دامت به القدرة، أي كنت بذلك المال القسرة، وله دفع دخل مقدّر، فمن أدب التكفير بالمال لا كاف من  
 قبل الزكاة حتى ينقطع هلاك المال مثل الزكاة، بمعنى أن لا يعود في وجوب التكفير بالمال معه حصول مال آخر  
 بعد السقوط كما في الزكاة، ومع ذلك إنكم تقولون: إنه يجب عليه التفاتة المال، إذا حصل له مال آخر.

نحو الخواص: أن بهما فرقاً، وهو أن الزكاة تجب على معين، وهذا علاقه بالوجود الواجب بحصول مال آخر  
 حتى لا يتحول عليه الخوص، وأما التكفير بالمال فلم يعل على محل معين بل يعطى لأجل انصوم ما يدع للقراب  
 نحو وجب غنائب المستر لإتم العمل، قال الواجب وقت الحرب والجاهل بعده ما في يده، فأمر ما حصل له بعد  
 ذلك كنت له القدرة على أداء التكفير بالمال، فداخلك عليه.

وغير ساوي إيج: هو لأجل أن المال هو معنى في التكفير بالمال هناك مثل نفسه واستهلاكه إلى ما في  
 سقوط وجوب القدرة بالمال، وكما ينقطع بالمال ينقطع الاستهلاك؛ فذلك لأن المال لما كان عام معين في  
 وجوب التكفير لم يوجبه التعدي منه على شيء مشغول بحق الغير، حتى يقتل نوب عليه التكفير شيئاً  
 بالاستهلاك رجحاً له على التعدي، كما لو كانت الزكاة، فإن المال فيها مؤثر في الوجوب الزكاة، وإذا استهلك المال لم ينقطع  
 الزكاة عن دمه لوجود التعدي منه على شيء مشغول بحق الغير، فوجب عليه الزكاة رجحاً له على التعدي

وأما حجٌّ فالشرط فيه المكنة من السفر المعتاد براحة وزاد، وليس لابقع إلا بخدم  
 وقعود <sup>قنبرة</sup> ومراكب، وليس ذلك شرط بالإجماع فلذلك لم يكن شرطاً لدوام  
<sup>دوام القدرة المكنة</sup> الواجب. وكذلك صفة الفطر لم تجب بصفة اليسر، بل بشرط القدرة وهو الغناء؛  
 ليصير للوصف به أملاً للإغناء. ألا ترى أنه يجب بهيباب البذلة، <sup>لكن أي شرط له كبر</sup>

شرطاً إلخ. حتى إذا نفوت القدرة بقي الحج واجباً على حاله، وبظهر ذلك في حق الإناء، والإبراء عند انقضاء بيان بأن الحج وكذا صدقة الفطر لا يحل بقدره مسطرة بل بقدره ممكنة، أما الحج فلأن الزاد القليل والمراحمه والواحدة أولى ما يتمكن به الفرض من أداء الحج، وهذا هو المستفاد من قوله تعالى: **فَمَنْ اسْتَظْفَحَ فَبِإِثْمِ سُبُلِهِ** (قال عمر: ٢٧٠)، لأن الاستظافة تنقح عما ذكرها. وأما اليسر فلا يحصل إلا بخدم وأموال ومراكب كثيرة، وذلك ليس بشرط بالإجماع، فإذا ثبت أنه يست بالقدره للممكنة، فبما هذه القدرة لا يكون شرطاً لدوام الحج؛ لأن بقاء القدرة للممكنة ليس شرطاً لبقاء الواجب؛ لأنها شرط محض، ولا بشرط بقاؤها كالشهود في باب النكاح، فإذا انتفت القدرة، انتفت الممكنة للنعم ببقى الحج واجباً، وأما صدقة الفطر فبأنها الصنف بقوله: **وَكُلُّكُمْ رَاغِبٌ** إلخ.

للإغناء: يعني صدقة الفطر إما بحب مقدرة يمكنه، وهي الفداء شرعي، وهو كونه مالاً للقتال، وهذا العاء ليس بفسد؟ لأن البسر إما يحصل بالذئب المعني ليكون الأداة من الفضل، وهذا ليس بشرط، ولذا لم يشترط فيها حلول الحول، بل لو ملك النصاب لله الفطر بقرنه صدقة الفطر، وإنما جعلنا لشرط الفداء لقوله **هـ**: تحريم الصدقة ما كان عن ظهر غنى". ورواه البحاري [رقم: ٥٢٥٦] ومسلم، خلافاً من اعتبار صدقة الفداء في التكليف لصير بواسطته أملاً، لإغناء العبد؛ لأن الإغناء من عمر العبي لا يتحقق، كما أن التملك من غير المالك لا يتحقق. وإذ قيل: لثراء بالفداء هو كونه مالاً لقوت فاضل عن يومه، وهذا هو الثروة السكنية وما قلتم به هو البسرة، فيجب الصدقة على كل من يملك قوماً فاضلاً عن يومه كما هو مذهب الشافعي؟

فَقَسْتُ: لَوْ يَكُونُ الْفَرَادُ مَالِفَةً، مَا قَلَّمْتُ. يَرْمِي قَلْبَ الْوُضْعِ، وَيُوجِّعُ الْأَمْرَ إِلَى الْخُرْجِ بِأَنْ يَعْطَى الْيَوْمَ هَذَا الْقَطْرَ فَتَقْفَرُ، فَيُصِيبُ مَخَاضًا إِلَى السَّوَالِ، فَيَسْأَلُ مِنْ ذَلِكَ الْفَقِيرَ غَدًا عَيْنَ نَفْسِكَ لِلصَّدَقَةِ، وَهَذَا الْفَحْشُ، لِأَنْ دَفَعَ حَاجَةَ نَفْسِهِ لِحَاجَةِ الْيَوْمِ إِلَى السَّوَالِ، تَرَى مِنْ دَفْعِ حَاجَةِ الْيَوْمِ، وَلَدَا قَلْبًا، إِنَّ عَيْنَنَا مَا دُونَ أَنْصَابٍ لَمْ يَكُنْ نَعْلَمُ، حَتَّى حُلَّ الشَّرْعُ بِمَالِكَ أَحَدٍ لِلصَّدَقَةِ، ثُمَّ أَثْبَتَ قَوْلَهُ: (صَدَقَ الْقَطْرُ لَمْ يَكُنْ يَحْتَجِ بِصَدَقَةِ الْيَوْمِ) قَوْلَهُ: أَلَا تَرَى أَنَّهُ: أَيُّ لَوْ أَحْبَبَ وَهُوَ صَدَقَ الْقَطْرَ. بِشِدَّةِ الْفِدَالَةِ: أَيُّ بِالْيَتِيمِ الَّذِي يَتَّقَى وَيَسْتَعِيْلُ فِي الْبَلَاءِ، سِوَى لَوْ مَالِكَ مِنْ هَذِهِ =

ولا يقع بها اليسر، لأنها ليست بنامية، فلم يكن البقاء مفتقراً إلى دوام شرط الوجوب.

### فصل في صفة الحسن للأمور به

الأمور به نوعان: حسن بمعنى في عينه، وحسن بمعنى في غيره. ولذي حسن المعنى في عينه نوعان: ما كان المعنى في وضعه، كالصلاة فإنها تنأى بأفعال وأقوال وضعت لتعظيم، والتعظيم حسن في نفسه إلا أن يكون في غير حينه أو في حاله. وما التحق بأواسطة بما كان المعنى في وضعه .....

- الثانية، فاصلة هي حادثة الأمانة ما يباي عباداً وحب عليه سدقة الفطر

ووقع في السمع إلخ. وحصول اليسر إذا يكون تعلق الشيء ليكون الأداء من الفصل. ومن جعل هذا الباب مقدمة لما ذكره من أن لشرط للصحة هو القدرة المستكفاً لا يسره. دوام شرط الوجوب هي فلا يحتاج لواب وهو سدقة الفطر في بقائه إلى لقاء القدرة المستكفاً التي هو شرط له. كما عرفت. وأما ما عرفت المصنف عن بيان القدرة المستكفاً وبشره شرح في بيان حسن الأمور به

فصل في صفة إلخ. ولما ثبت صفة الحسن للأمور به في آخر الكتاب ويحتاج إلى رتبة هذا فتركه، وشرح في تفسيره. في غير ما يكون الحسن في ذات ذلك الأمور به من غير واسطة. وحسن المعنى إلخ. أن يكون متعلقاً بحبه هو ذلك المعنى. والقدرة به لا تدخل له فيه ما كان المعنى الذي نصف به الأمور به بالحسن في وضعه من غير نظر إلى واسطة. يعني إخراج الأول من القسم الأول ما يكون الموصوف (التي صار به الأمور به حسناً) في ما ذاته حسناً. في غير حبيب كالصلاة في الأوقات المكملة.

حالة: فالصلاة مع الحديث والجماعة. والاحسان أن صلاة حسن معنى وضع للحسن في نفسه. وإما أفعال كالركوع والسجود. والقول كالثناء والتسبيح، فحسب هذه الأفعال والأقوال. وهذه الأفعال والأقوال حسن في نفسها لأنها تعظيم لله عز وجل، والتعظيم حسن في نفسه. لأنه شكر المعبود. ومن هذا نفسه الإتيان بالله بل هو أعلى درجاته، لأنه لا يقبل السقوط خذل. فالحسن للصلاة، وإذا قسم بعضها النوع الأول من القسم الأول على قسمين: الأول ما لا يقبل السجود كالإيمان. والثاني ما يقبل السقوط كالصلاة. وما التحق إلخ يعني النوع الثاني ما يكون متعلقاً بما كان المعنى في وضعه أي بالشروع الأول بسبب واسطة.

كالزكاة والصوم والحج، فإن هذه الأفعال بواسطة حاجة الفقير واشتياؤه النفس  
 وشرف المكان تضمنت إغناء عباد الله، وفهر عدوه، وتعظيم شعائره، فصارت حسنة  
 من العبد للرب... عزت قدرته - بلا ثالث معني! لكون هذه الوسائط ثابتة  
 بخلق الله تعالى مضافة إليه.

### [حكم نوعي الحسن لعينه]

وحكم هذين النوعين واحد، وهو أن الوجوب متى ثبت لا يسقط إلا بفعل  
 الواجب، أو باعتراض ما يسقطه بعينه، .....

كالزكاة الخ: فالزكاة في الظاهر إصاعة المال، وبما صارت حسنة لدفع حاجة الفقير، وحاجته يحض عينه  
 تعالى لا اختيار للفقير فيها، وكذا الصوم في الظاهر تحريم النفس وإهلاكها، وإما حيز حسناً فغير النفس الأثرة  
 بالسوء، التي هي عدو الله تعالى. وعدلها محقق لله تعالى لا اعتبار لعبد فيها، وكذا الحج في الظاهر قطع مسافة  
 وروية شعبة معتدة، وسعي هذه الأمور ليست حسنة، وإنما حسن لشرف ملكاها، وهذه لشراف محض عينه  
 تعالى لا اختيار للعبد فيها، ولما كانت تلك الوسائط محض خلق الله تعالى فصارت كأفعال لم تكن سائلة فيما  
 بين فصار لزكاة والصوم والحج حسنة لعبها أي لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها، فصارت ملحقة بالحسن  
 لعينه، فلذا جعل من نفسه، فأكمل.

وتعظيم شعائره: في الثالث: وكل واحد من هذه الأمور حسنة، بلا ثالث معني: أي لا واسطة أمر خارج،  
 ثابتة بخلق الله الخ: يعني إنما صارت هذه الأفعال حسنة به لا واسطة وملحقة بالحسن لعينه، مع أن الوسائط  
 موجودة؛ لأن هذه الوسائط محبوبة لله تعالى ومضافة إليه، فصارت كأفعال لم تكن حادثة، وهذا هو الفرق بين هذا  
 النوع والقسم الثاني الذي يأتي بيانه، فإن الوسطة في الأول محتوفة لله تعالى، فصارت كأن لم تكن موجودة،  
 فالتحق بالحسن لعينه، بخلاف الثاني فإن الوسائط فيه جعل العباد واختيارهم، فلذا اعتبرت وجعلت الأفعال التي  
 فيها هذه الوسائط داخلية في الحسن لغيره، كاستعداد وصلاة الجارية وبخامة المجهود

الثورعين: أي الحسن لمن في نفسه والمتحقق به، واحد الخ: يعني حكم هذين النوعين واحد، وهو أن الواجب  
 لا يسقط عن التهمة بعد ثبوته إلا بإتيانه، أي بإدائه أو باعتراض ما له أثر في إسقاط نفسه بلا واسطة، كالحض  
 والغسل: فإن الصلاة يسقط عن التهمة بالحض والغسل، وهذا بخلاف ما هو حسن لغيره كالوضوء والجهاد، ■





## [حكم نوعي الحسن لغیره]

وحكم هذين النوعين واحد أيضاً، وهو بقاء الواجب بوجوب الغير، وسقوطه بسقوط الغير.  
أي الحكم

## فصل في النهي

وهو في صفة القبح ينقسم انقسام الأمر في صفة الحسن.

## [نوعا القبيح لعينه وحكمهما]

ما قبح لعينه وضماً كالكفر والعبث، وما انتحق به بواسطة عدم الأهلية والمحلية شرعاً،

يسقط الغير. فينبغي التوضيح، (السمي بقاء الصلاة والجسمة، ويسقط بسقوطهما، وكذا الصلاة على الميت والجهاد وإقامة الحدود تبقى بقاء حتى انقضى وعلاء كلمة الله وهذا، حرمة الناهي، ويسقط بسقوطها كما أشرنا إليه سابقاً، فاعمل. ولما فرغ من الأمر شرع في مقابله، وهو النهي.

فصل في النهي. وهو في ثلاثة أشتع، ومنه تنهى للعقل لضعه عن القبح، وفي اصطلاح الأصوليين هو قول الثعالبي لغیره. "لا تفعل" على سبيل الاستعلاء انقسام الأمر: أي كذا ينقسم الأمر في كون المأمور به حسناً إلى الحسن لعينه ولغيره وإلى ما هو ملحق بالحسن لعينه، كذلك التنهى ينقسم في كون التنهى به قبيحاً إلى كونه قبيحاً لعينه، وإلى ما هو ملحق به، وإلى ما هو قبيح لمعنى في غيره كما ستعلم، وذلك لأن الحكم كذا لا يمار إلا بالحس كذلك لا ينهى إلا القبيح. وضبط انقسامه من أن التنهى عنه إما يكون قبيحاً لعينه بأن يكون ذاته قبيحاً مع قتل النفس عن الأوصاف. اللازمة والعروض الثانوية، وذلك نوعان. الأول ما يكون قبيحاً وضماً بأن يكون وضماً للضيق العقلي مع قطع النظر عن ورود الشرع. والثاني ما يكون قبيحاً شرعاً ورده بقبحه وإلا فيجوز أنه العقل، أو لغیره بأن يكون القبح للغير، و قبحه يكون تنهى عنه قبيحاً.

وبذلك أيضاً نرى أن أحدهما وصف بأن يكون الغير الذي قبح لأجله التنهى عنه حسناً لازماً لتنهى عنه، وثانيهما محذور بأن يكون الغير الذي قبح لأجله التنهى عنه مجاوراً له في بعض الأحيان، ومتفقاً عنه في بعضها، فصار الانقسام أربعة، فالأول ما بينه المصنف بين بقوله: ما قبح إلج. كالكفر والعبث: ما كلف قبيح لعب وضماً لأن في ذاته قبيحاً يعرف بمجرد العقل، وهو كفران الله، ولذا لا يمتنع حرمة، وكذا العبث فإنه لما كان عبارة عن فس خال عن فساد، أو عما ليس له علاقة حميدة يعرف قبحه لشيء في ذاته بمجرد العقل.

كصلاة اغتسل وبيع الحر والمضامين والملاقيح، وحكم النهي فيهما بيان أنه غير مشروع أصلاً.

## [أنواع القبح لغيره]

وما أباح لمعنى في غيره وهو نوعان: ما جازره المعنى جمعاً كالبيع وقت النداء،  
والصلاة في الأرض المغصوبة، والنوطي في حالة الحيض.....

كصلاة غدت إلخ. هذا في قسم الثاني، وذلك لأن الصلاة ليست في نفسها قبيحة يعرف فحوها بالعقد من  
في نفسها حسنة، ولكن بشرط حمل أهلية العقد من محضرة في حال الطهارة، والنجاسة بالقيح وضد بواسطة  
منه الأهمية، وكذا بيع هؤلاء الأشياء، فيجب، ولكن لا يعرف فحوه إلا بالشروع، وذلك لأن اسم في نفسه ليس  
مصححاً لحرف فحوه العقل هو حسن، إلا أن الشرح جعل محبة مالاً مباحاً، والحر ليس مالاً، وكما قاله مير  
سعد الدين، وهي من هذه أصلاً المحبوس، جميع مضمون، وصورة معها أن شرباً بعد الولد الذي يحل من  
هذا العمل، فهو بيع مال، وهو ليس قبل شرعاً، فبها قبيحاً شرعاً، انتهى بالقبح، جمعاً بواسطة عدم  
غيره شرعاً، وكذا الملاقيح ليست مالاً، وهي ما في المظنون من الأخوة، جمع ملفوح أو ملفوحة من لحقت للذة  
بدخلت، وهو من لازم، لا معنى من المضمون منه إلا موصولاً بحرف الحر، إلا أنه استعملوا عدلاً، لمجرد، وكذا  
قبل، وصورة معها أن يقول بعد الولد الذي يحصل من هذه النكاح، فبها قبيح شرعاً لعدم عقوبة، لأن الله قبل  
أن يخلق بين نكاح الفسق، وكانت ذلك من عادات العرب، فهي طي بقره،

فيهما أي في القسمين المذكورين، أصلاً لا بصور أن يكون مشروعاً بوجوده، ما جازره المعنى جمعاً، هذا من  
القسم الرابع من القسم الرابع ما جازره المعنى عليه فهو الذي فتح لأجله ذلك النهي عنه جمعاً بأن جمعه في  
عصر الأحياء من غير أن يصرح الملك بغيره وضماً لا بآله، ودخل في حواشيته.

كأنس وقت إلخ. والقبح في هذه الأشياء الأمر بخروج هذه الأشياء لا لثباتها، فالبيع في وقت أنس المحبة أمر  
مشروع في ذاته، وإنما قبح بالإحلال بالنسبة إلى المحبة، وهو أمر بخروج البيع من الاستحسان عنه، فإن  
البيع قد يوجد مع الإحلال بأن يباع في الغرائب مضمون إلى المباح، والإحلال بالنسبة قد يوجد بدون البيع بأن  
يحكم في الطريق غير البيع، وكذا الصلاة في الأرض المغصوبة مشروع في ذاتها، وإنما قبح وأحل شغل ملك  
الغير، وهو أمر بخلاف عن الصلاة بأن يوجد الصلاة في ذلك نفسه، وبوجود الشغل بغير الصلاة أن يسكن فيها =

وحكمه أنه يكون صحيحاً مشروعاً بعد النهي، ولهذا قلنا: إن وطأها في حالة الخيض <sup>أي النهي</sup> محلها للزوج الأول، وبثبتها إحصان الواطئ، وما اشتمل به المعنى وصفاً كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر.

- ولا محذور، وكذا الوطء في الخيض مشروع من حيث أنها متكوكة، وإنما فتح لأجل الأذى، وهو أمر يتوارى الوطء قد يفتن عن الوطء بأن يوجد الأذى بدون الوطء، والوطء بدون الأذى. وحكمه: أي حكم هذا القسم. يكون صحيحاً بإلح. بلا خلاف، حتى انعقد البيع وفاء. الداء ويكون موجباً لسلك من غير توقف على التقضي، ويتأذى ففرض في الأرض المنصوبة، ويكون الوطء في حالة الخيض سبباً للإحصان، مثل الوطء في حالة الطهر. ولهذا أي لأجل أن النهي عنه في هذا القسم يكون مشروعاً بعد النهي. محلها إلح. يعني من صحت امرأته ثلاثاً لا يحل له هذه المرأة بعد ذلك حتى تسكن زوجها غيره ويدخلها ذلك الزوج الثاني، فإن دخلها في حالة الخيض عُمل به للزوج الأول بأن يتكفها بعده، وكذا ثبت به الإحصان، فإن من شروط الإحصان أن يدخل بالمرأة على وجه مشروع، فإن دخلها في حالة الخيض يصير به محصناً حتى لو زنى بعده كان حقه الرجم.

وصفاً: وهذا هو القسم الثالث بأن يكون الغير الذي صار المنهي عنه وأسمه مبيعاً وصفاً لازماً له لا يتعلق عنه. كالبيع الفاسد إلح. فإن نهي الفاسد كالبيع بالحر ليس صحيحاً بأصوه، لأنه قد وجد فيه ركن البيع من أهله في محله، لكن اتصل به ما يوجب بطله على وجه صار وصفاً لازماً له لا ينفك عنه، وهو كون الخمر لهماً إذ خمر يستحال منفرداً، وهي مما وجب الاحتساب عهداً، فلا يجوز تسليمها وتسليمها، والتمس في البيع بمزلة توصف بالزوم، لأن البيع لا ينفك عن الثمن، فيفسد به البيع ولا يطل بخلاف بيع الحر؛ لأن الحر لا يثبت بقدر ديله، وكذا صوم يوم النحر ليس في نفيه ضيحاً، لأنه عبادة وإسباك لله تعالى، وإنما فتح لوصف اتصل به وصار لازماً له وهو الطهارة، والمرت داخل في تعريف الصوم، لا يمكن انفكاكه عنه، فصار بمنزلة توصف بالزوم، وهذا الوقت أي يوم العيد يوم صلبه الله تعالى، وفي الصوم إغراض عنه، فصار صحيحاً لأجله.

وحكمه هذا القسم أن النهي عنه يكون فيه مالم لا اتصال الفجح فيه بخلاف القسم الذي له، فإن النهي عنه يكون به مكرهاً لعدم اتصال الفجح فيه؛ ليكون الحكم ثابتهما فخر عليه. ولما فرغ عن تقسيم المنهي عنه أراد أن يصر أن أي شيء يقع على نفسه الأول أي الفجح لعينه، وأي شيء يقع على القسم الثاني أي الفجح لغيره.

## [حكم النهي عن الأفعال المحسنة والشرعية]

والنهي عن الأفعال المحسنة يقع على انقسام الأول، والنهي عن الأفعال الشرعية يقع على القسم الأخير، وقال المشافعي رحمه الله في البابين: إنه يصرف إلى القسم الأول إلا بدليل؛ لأن النهي في اقتضاء التقيح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن، فيصرف مطلقاً إلى الكامل منه كالأمر، ولا يزم الظهار؛ لأن كلامنا في حكم مطلوب نعلق بسبب مشروع <sup>بأنه مطلق النهي</sup> <sup>وبمقتضى الأول</sup> له أبقى سبباً والمحكم به مشروعاً مع وقوع النهي عليه؟ وأما ما هو خراء شرع زجراً

الأفعال المحسنة الخ: والمواد لأفعال محسنة ما يعرف معاً ولا يتوقف نفعها على فشرع، وقيل: ما يكون معانيها معلومة قبل الشرع باقية على حالها بعد ورود الشرع، لم يدر ما، كالتقوى والزهد والبر، والحياء عن بقرتنا الدالة على أن النهي عنه فيجيب عليه أو يغيره دفع سبب التقيح عنه، إلا إذا قام تحليل على خلافه كالأمر من الوطء في حالة الحيض، فإنه حرام بغيره مع أنه فعل حسن؛ لأن الدليل قد دل على أن النهي عنه يعني الأدنى لا العبد، بل المراد بالأفعال الشرعية ما تنوفاً حصوله ولا تنفقه على الشرع. وقيل: ما عبرت معانيها بعد ورود الشرع، كالتسوم والصلاة والبيع والإجارة وسائر العبادات والمعاملات، فإن عموم هو الإمكان مطلقاً وقد ردت في الشرع عليه أنباء، وقصر عليه الثاني. فانهى الله كونه إذا ورد على هذه الأفعال يحمل من التقيح بغيره وصحاً حتى يكون النهي عنه بعد ورود النهي ناسداً لا بهطلاً، إلا إذا دل دليل على كونه فيحاً لعينه، كالنهي عن سم المضامين والمفاسد وصلاة عذمت.

كالأمر: فكأن الأمر المضيق المأني من الله أن يقع على الحسن ليعه عندكم، كذلك النهي الخالي عن التقرن يجب أن يقع على تقيح لعينه؛ لأن المطلق يصرف إلى الخامس، والنهي مثل الأمر في الإقتضاء، فنهى الله عن الأفعال المحسنة والشرعية بحسن ما هو التقيح، فيه إلا إذا دل دليل على خلافه، فحله، فحرمة الزنا والحظر وحرمة صوم البحر عنده سواء، فيكون كل واحد مطلقاً، فلا يكون عموم العبد مبالاً للثواب، ولا البيع المفسد موجباً للملك بعد القصر. وقوع النهي عليه أي على السبب لم لا ينفى.

شرع زجراً عن الفعل الخرم، فيصعد حرمة سببه كالتفحص، دفع نقص يرد عليه، بقره أنكم فلتهم النهي عن التصرفات الشرعية بعدم مشروعيتها، فلا يتعين به حكم شرع، والظهار سببه عنه كما يستفاد من قوله تعالى: -

فيُعتد حرمة سببه كالنقصاص. ولنا أن النهي يراد به عدم الفعل مضافاً إلى اختيار العباد وكسبهم، فيُعتد التصور؛ ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه، وبين أن يفعله باختياره فيُعاب عليه، هذا هو الحكم الأصلي في النهي.

[لا منافاة بين الم شروع بأصله والقيح بوصفه]

ووجه بطلان به ما أوجه واقتضاء،

— (مَنْ كَرِهَ أَمْرَ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنَّهُ نَهْيُ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ مُبِينٌ) ومع ذلك فليس: إن فظها: اتخذ سباً للكفارة التي هي عبادته ولم يندم باليهي؟ فاحجب عنه ما لا كلاماً ليس إلا في النهي النوراني على حكم مطلوب شرعي ينعني بسبب مشروع، كما أنك لا تعلق بينه المشروع، وهو البيع وهو أنه هل يفي ذلك نسب سباً هذا محكم؟ وهل يفي الحكم مندي يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع الهوى على ذلك السب أم لا؟

وأما الظاهر فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام، فإنه منكر من القول وزور أن حين يقال، إنه بعد ورود النهي أيضاً سبب للحكم المشروع وهو الكفارة، وأما الكفارة فهي حراء شرع: حراً عن الفعل الحرام، وهو الظاهر، وهو لا محالة نقض أن يكون سببها حراماً كالقبض، فإنه حراء مشروع شرع للحر عن قتل الحرام، فهو يقتضي حرمة القتل، فتكون القتل والظهار حراماً لا يباي أن يكونوا صالحين لإيجاب الحرام من تخفقه. ثم لورده لمصنف دلالة على أن النهي عن الأفعال الشرعية يقد على الذم بغيره وصفاً.

اختيار العباد وكسبهم: بحيث لو أقدم عليه المكلف لأوجده. فيعتمد التصور: أي فيقتضي التام أن يكون للمشي عنه تصور الوجود عن المكلف. الحكم الأصلي: أي الحكم الأصلي في الشيء هو أن يكون للمشي عنه تصور الوجود عن المكلف لثابت على تركه باختياره وبغائب فعله باختياره؛ إذ لو لم يكن له اختيار ضمنى ذلك الكلف نقياً ونسخاً لا هيداً، كما إذا لا تصور عنه شرب الماء بأن لا يكون في الكوز ماء، يقال له: لا تشرب، يكون ذلك نقياً، نعم لو كان الماء بكون هيداً، فإذا لم يكن بالفعل تصور الوجود عنه لاثبات بركه، ويكون التام نيل الفعل لم يتصور الوجود شرعاً، كما توجه إلى بيت المقصود.

ثبت: ذلك الوصف. تحقيقاً لحكمه. أي حكم الله، يعني إن الفرج في المهيء عنه إذا ثبت انقضاء ضرورة حكم الزامى. وانقضاه: أي الفسخ، والموجب المنقضى هو الله.

بل يجب العمل بالأصل في موضعه، والعمل بالمنقضي بقدر الإمكان وهو أن يعمل  
 القبح وصفاً للمشروع، فيصير مشروعاً بأصله، غير مشروع بوصفه؛ فيصير فاسداً  
 مثل الفاسد من الجواهر، ولا تناق بينهما. فالمشروع يحتمل الفساد بالثبوت كالأحكام  
 الفاسد، فوجب إثباته على هذا الوجه، وعناية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها.

في موضعه. أي موضع ورود الشبهة، وهو الشبهة عند ما بقي الشبهة عن اختيار الأفعال الشرعية  
 أن يكون اختيار الفعل له من سبب الشارع، ومع ذلك منه عنه، فيكون مأذوناً به بأصله، ومندوحاً عنه لأصل  
 فتح جنى. الفاسد من الجواهر. كما يقال: نزلت فاسدة إذا بقي أصلها وذهب نفعها ومبغها.  
 وبهنا أي المشروعية بأصله والفساد بوصفه، حتى يقال: لا يمكن أن يكون الشيء فاسداً مع بقاء مشروعيته.  
 وساميل الاستدلال أن الشبهة يقتضي أن يكون الشيء عن متصور الوجود، وإلا يكون نفيًا وسعياً كما عرفت،  
 وهذا أصل في الشبهة، وكون الشبهة عنه فحماً مربع فيه، إذ القبح إنما يثبت لثبوت مشروعية حكمته فقام، فاحتج  
 في الشبهة عنه لثبوت أحداهما بالاختيار، وبذلك القبح، ولا مسافة بينهما إذا لم يكن أحدهما أصلاً وبآخر مربعاً،  
 فوجب أن يراعى حالهما بحيث لا يخل أحداهما، والاختيار في الأفعال الشرعية يستدعي أن يكون اختيار الفعل  
 به من حيث الشرع، فيكون رادواً فيه، والقبح مستدعي أن يكون ممنوعاً عنه، وهذا لا يمكن إلا أن يكون  
 ذلك الفعل مشروعاً بأصله وذاته، وقبيحاً وممنوعاً باختيار وصفه، فيصير فاسداً لا باطلاً، والمخالف في ذلك لا دليل  
 به فيجيب عليه بطلان الاختيار الشرعي الذي هو الأصل في الشبهة بالفرع، أي بالقبح الذي هو بالمنقضي وإن بقي  
 فيه الاختيار الحتمي وهو غير مانع، فيصير الشبهة نفيًا وسعياً وبطلان الأصل لرعاية المنقضي. عنه هو ترصيح  
 فقام، ثم أكد قوله: ولا تناق بينهما.

كأحكام الفاسد: فإن انحرف بالخبر إذا جامع بالمرأه قبل الوقوف بعرفة فسد، إجماعاً وحكمه، فهذا الإجماع  
 لفساد مشروع بأصله حتى وجب عليه النص على ذلك، ووجب عليه الجواز بالتركيب، فحظر في هذا الإجماع،  
 وعادة بوصفه حتى لو مضى على هذا الإجماع لا يخرج به عن العهد، فيجب عليه القضاء في العام القابل، فثبت  
 أن الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعاً، وأنه لا تناق بينهما، فوجب إثباته. أي كون الشبهة عنه مشروعاً  
 على هذا الوجه وهو أن يكون مشروعاً بأصله مع كونه قبيحاً بوصفه، وعناية لمنازل الإجماع والرعاية أن يثبت  
 الأصل، وهو كون الشبهة عنه اختيارياً في مسنده أن يعمل الشبهة عنه مشروعاً بأصله، والقبح وهو كونه قبيحاً  
 في مسنده أن لا يعمل القبح سطلاً للأصل، كما يبطل لثبوت العمل للشبهة عنه قبيحاً بفساد كما عرفت، وبهذه

وعلى هذا الأصل قلنا: إن البيع بالخمر مشروع بأصله، وهو وجود ركنه في محله، غير مشروع بوصفه وهو الثمن؛ لأن الخمر مال غير مقبوض، فيصح ثمناً من وجه دون وجه، فصار فاسداً لا باطلاً، وكذلك بيع الربا غير مشروع بوصفه، وهو الفضل في العوض، وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربا.

### [حكم صوم يوم النحر]

وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله، وهو الإمساك لله تعالى في وقته، وغير مشروع بوصفه وهو الإغراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم. ألا يرى أن الصوم يقوم بالوقت ولا خلل فيه، .....

= أن يجعل النهي عاماً والنهي نفاً، لا أن يجعل كل واحد في المشروعات واحداً كما جعل الثمناني يه. ثم فرغ على الأصل الذي أثبت بدليل. وعلى هذا الأصل: وهو أن النهي في انتصافات الشرعية يقتضي فناء مشروعيتها بأصلها، وفسادها بوصفها. ركنه في محله: وفركس لبيع (وهو مبادلة المال بالمال، والخمر مال؛ لأن المال ما يميل إليه الطبع، ويمكن اتجاره لوقت الحاجة) قد وجد، فصار مشروعاً بأصله.

غير مقبوض: لأن المقبوض ما يجب بقاؤه بينه أو بغيره شرعاً، وهي ليست هذه الثابة في حق الربا. فاسداً لا باطلاً: فيكون هذا بيع معيلاً للملك بعد القبض. بيع الربا: وهو مقبوضة مال مال، فيه فضل يستحق بهد المعوضة لأحد المتعاقدين، مشروع باعتبار ذاته الذي هو المعوضان.

غير مشروع بوصفه إلخ: قلنا شرط الموقوف الذي هو المساواة، يصير فاسداً لا باطلاً. الشرط الفاسد: هو ما لا يقتضيه العقد، ولأحد المتعاقدين فيه نفع أو للموقوف عليه، وهو من أفعال الاستحقاق. في معنى الربا: حيث يصور به البيع فاسداً. وكذلك صوم يوم النحر إلخ: وكذلك صوم أيام التشريق ويوم الفطر مشروع بأصله، حتى منح به الفطر عندنا. الإغراض: والإغراض وصف للصوم غير داخل في مفهومه. يقوم بالوقت: أي يوجد فيه لكونه معيلاً له. ولا خلل فيه: أي في الوقت؛ لأنه كسائر الأوقات، فلا يتعلق النهي عن الصوم في ذلك الوقت باعتبار ذات الوقت.



واللهي بتعلق بوصفه، وهو أنه يوم عيك، فصر فاسداً، ولهذا يصح النذر به عندنا؛  
 لأنه نذر بالطاعة، وإنما وصف المعصية متعللاً بذاته فعلاً لا لاسمه ذكره.

[حكم وقت طلوع الشمس]

ووقت طلوع الشمس وذلک کہا صحیح باصلہ، فاسد بوصفہ، وهو أنه منسوب  
إلى الشیطان كما جاءت به السنة،  
فی المرتب

يؤمر بحيد: أي يوم صيافة الله. وتصل. ثلث من التقدير بالصوم؛ لأنه نفوذ به. ولهذا: أي يكون مشروعا باعتبار أهله. عندنا. استحسانا خلافا لرواية. والشافعي. به. وهو رواية عن الشافعي عن أبي حمزة. =  
 منقطع: أي من حيد. ذات الصوم. والشافعي. بعينه. يعني إذا سحى الصائم في ذلك وجد. المصيبة وهو الإضرار من الصيافة إذا يوجد معه الصوم حتى لو شرع فيه بقدر الحاجة. وهو لم يوجد من إضرار. وإنما وجد ذكر اسم الصوم به إذا قال: لله علي أن أصوم يوم السبت. أو صوم غداه وأغد يوم النحر. وبذلك لم يمس بمصيبة. لأنه ليس بمحرص. فلا تنع صفة الضرر حتى لو صام في ذلك اليوم لمخرج عن المذهب؛ لأنه أثناء كماله. ولكن عليه أن يذكر في هذا اليوم. ويقضي في يوم آخر ليتمكن من إتمام صفة. كما ذهب في ظاهر الأمر. وجازت عن قول الشافعي. ويروى عن أن الصوم في هذه الأيام بمصيبة. فلا يصح الضرر. فصار إضرار بمصيبة إذا وجد بالصوم لا يذكر. وإضرار لم يوجد به إلا تذكر. فكيف لا يصح.

هذه هي الشمس وذلك كها نأى زواجا أو عمر وقد، فخاله ديكوت الشمس إذا رأيت فجر عادت.

[illegible]

إلا أن أصل الصلاة لا يوجد بالوقت؛ لأنه ظرفها لا معيارها، وهو سببها، فصارت الصلاة فيه ناقصة لا فاسدة. فقول: لا يتأذى بها الكامل، ويضمن بالشروع، والصوم يقوم بالوقت ويعرف به، لزيادة الأثر فصار فاسداً، فلم يضمن بالشروع،  
الصوم في يوم فاسد.

= حلوها بين فريضة يقب محو الكفار لمنس عبادة له، ويمكن أن يحمل على الفضل لنسطة على عبادة الشمس وعريكة بإعص على عرفة في هذا الوقت، ولا كان يرد أنه لا ثبت أن هذه الأوقات في حق الصلاة كيوم البحر في حق الصوم وحب أن يحد صلاة في هذه الأوقات كالصوم، وإغفال أن الصلاة في هذه الأوقات ناقصة وليست فاسدة دفعه بالتفرق بينهما بقوله: إلا أن أصل [ج].

إلا أن أصل [ج] يعني بين الصوم في يوم البحر وبالصلاة في الأوقات المذكورة فرقاً، وهو أن الصلاة لا توجد بالوقت؛ لأنه ظرفها، والظرف لا تأثير له في إيجاد المظروف من الصلاة فتوجد لمحال معلومة، والوقت محاور لها، فلا يكون فساد الوقت مؤثراً في فسادها، بخلاف الصوم فإنه يوجد بالوقت؛ لأنه معيار له على ما مر، فيكون متصلاً بالصوم، فيؤثر فسادُه في الصوم. وقوله: "هو" أي الوقت سببه أي الصلاة، إشارة إلى دفع مقسّمه بمرده عليه، وهو أن فساد المظروف ما لم يؤثر في فساد المظروف كما قلتم يرمي أن لا يؤثر فساد الوقت في فساد المظروف أيضاً حتى يتأذى الصلاة في هذا الوقت كاملاً، والحال أنكم تقولون: إنها مؤذى ناقصاً، بغیر الخراب أن الوقت وإن كان ضرراً للصلاة لكنه سبب لها، ففساد سبب يؤثر في فساد المسبب ضرورياً، إلا أنه لا كان محاوراً ولا مكس وصفاً يؤثر في نقصان لا في الفساد، فإذا ثبت أن الوقت سبب، ونقصانه يسبب في نقصان أصله، وهو الصلاة فقول لا يتأذى بها [ج].

لا يتأذى بها: أي في هذه الأوقات للمكروهة الواجب الكامل وهو الصلاة الكامل. بالشروع: - ج - أي في شرع أهل في هذه الأوقات، ثم قطعوا وحده، عليه التقضاء، وينبغي أن يقضي في وقت كامل، فإذا قضى في هذه الأوقات أجزأه وقد أساء، وانصرح الأول باعتبار تحقق النقصان، والثاني باعتبار العيب عن الزمضان، وهذا بخلاف الصوم، لأن الصوم يقوم بالوقت ويعرف بحدده وتعيينه به أي بالوقت، فقال: هو لإدراك من الفترات الثلاث قدراً مع التيقن حتى يعرف مقدار الصوم بالوقت، فزيد بإدبته وينقص بانقضاءه، ويكون "الوقت" دالاً في نهاية العموم. لزيادة الأثر: أي زيادة أثر فساد الوقت في الصوم لاستدانة الاعتناء بسببها، فلم يضمن بالشروع، في يوم البحر، ولا كان يرد على الأصل المذكور (وهو أن النهي من -

"يعرف: هذا جاء على تعييف يعرف." يكون: هذا جاء على تشديد يعرف.

**[المفروق بين النكاح والبيع]**

ولا يلزم النكاح بغير شهود؛ لأنه منفي لقوله تعالى: "لا نكاح إلا بشهود"، فكان  
تسخيراً، ولأن النكاح شرع للثلاث ضروري لا ينفصل عن الحن، والتحریم بضاده،  
بغلاف البيع؛ لأنه شرع للثلاث العین، وأخل فيه تابع. ألا ترى أنه شرع في موضع  
آخره وفيما لا يتمحل الحل أصلاً، كالألعة الجوسية والعبيد وألتهام، .....

[illegible]

والعبيد واليهامه مثلاً لا لا تحتل اعلى، يعنى أن اسكاج خلاف بيع عبيد، يمكن فيه القول بفناء المشرع به  
وأعمل لمذاقة الهوى، لأن بيعه غير مباح للتعين، والفسخ لا يفسد، والفسخ لا يفسد، والفسخ لا يفسد، والفسخ لا يفسد،  
في البيع بشت أنواع، فلا يفسده التحريم، لأن البيع فيه لا يوجد حل لوطه كالأمة الممونة وفيها لا يمكن الحل  
كاتبانهم والعبيد مشروعة، فثبت أنه لم يفسد لا للحل، وما كان يرد انفسهم على الأصل المتفق عليه وهو أن الهوى  
من الأفعال الخفية بوجه اتفاق، والمشروعة أصلاً، وهو أن النفس وإن كانت لربها عدولاً حساناً وقد ورد الهوى  
عندها، فقال تعالى في العنكبوت: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَوَىَٰ أَتَىٰ عَلَىٰ الْغَايَةِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ** (١٧٨)

وقال في الرثاء: جُوداً غريباً الرمي بالوحش والدماء ٥٣٠ ومع ذلك فدققت دمه عينها بعد الهوى، حيث سعت العصف  
سباً تلك العصف، عند الوفاة والدماء، وكذا جفتم الرثاء من جرمة صغره التي هي عمدة، إذ لعمنة لا تبال إلا  
سب مشرقة، دمعها.

ولا يقال في الغصب بأنه يثبت المثلك مفسوداً به بل يثبت شرطاً للحكم شرعي،  
 وهو الضمان؛ لأنه شرع حياً، فيعتمد الفوات، وشرط الحكم تابع له، فصار حسناً  
 بحسنه، وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفسه، بل إنما هو سبب للماء،  
 والماء سبب للولد، والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات، ولا عصيان ولا عدوان  
 فيه. ثم تعدى منه إلى أطرافه وتعدى إلى أسبابه، .....  
 هذه الحرمات هذه الأسباب

أما الغصب فمدحه قوله: ولا يقال في زح: مثل شيع حتى يرد أنه مع كونه مهياً له داخل أنه فصل حسني  
 مشروع ككونه مفيد المثلث للغاصب. فيعتمد: نفوات: أي: يقتضي اعتماد فوت ملك الغصب عن المثلث؛  
 لئلا يجمع بدلاً، وهما الضمان والغصب في ملك شخص واحد، فلا عمالة يخرج الغصب عند أداء الضمان  
 عن ملك المثلث ويحل في ملك الغاصب. وإذا جعل المثلث شرطاً لحكم شرعي.  
 حسناً بحسنه: أي حسن الحكم وهو الضمان. أقول: لا يطابق هذا الجواب للسؤال إلا بأن يقدّر معنى كلام  
 الخصم: أن الغصب يبيح بيعه، فثبت أن ذلك به يكون صحيحاً، فحينئذ يطابق الجواب بأن المثلث لم يثبت من حيث  
 أنه مقصور بل من حيث أنه شرط للحكم شرعي، والحكم الشرعي وهو الضمان حسن، والشرط تابع للشرط  
 في الحسن: فيكون المثلث أيضاً حسناً من هذا الوجه. و  
 الجواب على ما قرّر السابق هو أن المثلث لا يثبت للغاصب قصداً حتى يلزم ما ذكرتم، بل هو يثبت تبعاً وشرطاً  
 لحكم شرعي. وأما الزنا فمدحه بقوله: وكذلك المرأة إلخ.

ولا عصيان ولا عدوان فيه: أي الولد لا يلاحظ إلى حقوق الله ولا يلاحظ إلى حقوق أبيه لأنه مخلوق يصنعه  
 تعالى. وحاصله أن الولد هو الأصل في استحقاق الحرمات، أي يحرم على الولد أولاً أب الوطئ وأنه إذا كان  
 أباً، ولم الموطوعة ونسبها إذا كان ذكراً، وهذا الولد الذي أصل في الحرمات لا عدوان فيه.  
 إلى أطرافه: أي طوبه، وهما الأب والأم لا غير، محرم قبيلة المرأة على الزوج، وقبيلة على المرأة، لأن الولد  
 أوجد الخاتمة بينهما، ولا يضاف الولد الواحد، بينهما جميعاً، فعلى هذا كان ينبغي أن لا يجوز وطء الموطوعة مرة  
 أخرى ولكن جاز دفعاً للمخرج. أسبابه: من ثقله واللمس والظفر إلى شرج المداخل بشهوة، فكما ثبت الحرمة  
 من الزنا ثبت من هذه الأمور، فإلزاماً وأسبابه أقيم مقام الولد الذي هو الأصل في هذه الحرمات.

## [حكم ما قام مقام غيره]

وما قام مقام غيره إنما يعمل بعللة الأصل، ألا ترى أن التراب لما قام مقام الماء نظر إلى كون الماء مطهرًا وسقط عنه وصف التراب، فكذلك هنا يهدر وصف الزنا <sup>(في هذا الموضع)</sup> بانحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في إيجاب حرمة المصاهرة.

## [حكم الأمر والنهي في ضد ما نسب إليه]

فصل في حكم الأمر والنهي في ضد ما نسب إليه: اختلف العلماء في ذلك، .....

بعللة الأصل: أي بالنسبة الذي يعمل به لأصل من غير نظر إلى توصيف نفسه، فلو لم تكن لهم مقام الولد في حرمة المصاهرة يعمل به العمل به الولد من الأوصاف، ولا ينظر إلى الزنا بأنه حرام، ثم أكد بقوله: ألا ترى أن وصف التراب يعني أنه جعل التراب حلقاً للماء في بده انشعابه لا سطر إلى أوصاف التراب من التلوين وغيره، بل ينظر إلى كون الماء مطهرًا، فكذلك هنا ينظر إلى أن وصف التراب لقيامه مقام الماء، كذلك لا ينظر إلى أوصاف الزنا من الحرمة لقيامه مقام طوك الذي ليس به هذا الوصف، في إيجاب حرمة انفصافه، بمعنى الزنا ونسبته في حرمة المصاهرة مثل ما يعمل الولد فيها.

وحاصل الجواب أن النسب لحرمة المصاهرة هو الولد كد عرفت، وهو النسب بمجهي عنه، وأما الوطء سواء كان بالحرام أو بالحلل فهو ليس بسبب لهذه الطرقة بالذات، وإنما هو سبب بالعرض ويجعل فتنًا مقام الولد، لأن الوقوف على حقيقة التعوي متعارضة والوطء سبب فتنه مفضي إليه فتنه مفعلة، وحمل الولد كالحاصل تقديرًا واحتياطًا، وكما في الوطء الحلال مفضي به، كما انحرام مفضي فلا تفاوت، فكما حمل الوطء الحلال فتنًا مقامه في حرمة المصاهرة كذلك فتنه الحرام جعل فتنًا مفعلة في ذلك، ولا ينظر إلى وصف الحرمة، لأنه إما يعمل بحقيقة طينة لا من حيث لذته، كما أن حرام إنما يظهر الأشدات لأجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه، وقال الشافعي: لا ثبت حرمة المصاهرة بالزنا، لأنه حرام، فلا يكون مبياً لعدم، وهي حرمة المصاهرة، لأنه الحان الأهمية بالأمهات، وقد من الله بها علينا حيث قال: *عزوبه نسب سب من أنما بشره نسبه*، وسببه في دهره دهر، وعندنا كما ثبت حرمة المصاهرة بالوطء الحلال كذلك ثبت بالزنا ودونيه من القيلة والمفسر والنظر إلى داخل الفرج بشهوة، فيحرم أب فرضه وإنه على الوطء، ويحرم أم الوطء ومنها على الوطء، هذا صحيح المراد وتحقيق المقدم.

اختلف العلماء في: ليس الخلاف في معنى المصاهرة: لأن مفهوم الأمر بالنسب، بخلاف مفهوم النهي عن هذه -

والمختار عندنا أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده، لا أن يكون موجبا له  
أو دليلا عليه؛ لأنه ساكت عن غيره.  
الأمر بالشيء

### الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده

ولكنه يثبت به حرمة الضد ضرورة حكم الأمر،  
أي الأمر بالشيء

نظف، ولا في اللقطين؛ لأن صبغة الأمر: اعمل، وصيغة النهي: لا تفعل، وبما اختلف في أن الشيء المعتبر إذا أمر به هل ذلك الأمر هي عن الشيء انقضاء؟ ماذا قيل: نُحَرِّك، هل له أثر في منع السكون حتى يكون قوله: 'نحرك' منسوخة قوله: 'لا يمكن'، فذهب عمدة العلما من أصحابنا وأصحاب الشافعي وأصحاب الحديث إلى أن الأمر بشيء ينسحب النهي عن ضده، قالوه أولا، وقالوا: أعراضا أنه يتضمنه، ثم انصرف قوم على هذا، وزاد القاضي ومتابعوه على هذا، فقالوا: النهي مثل الأمر في الوجوهين\*.

ثم اختلف القائلون بأن الأمر بالشيء هي عن الضد، منهم من قال: إن الأمر إذا يكون للوجوب وهو هي عن الضد تحريما، بخلاف الأمر الذي للندب فإنه لا يكون هي عن الضد أصلا، ومنهم من قال: إن الأمر بالشيء هي عن ضده إذا كان له ضد واحد كالأمر بالإحسان هي عن التكفر، وإن كان له أضداد فلا يكون الأمر هي عن الأضداد كلها كالأمر بالعلم، فإن له أضدادا كثيرة من القعود والركوع والجمود والاضطجاع وغيره، ودعب أبو حنيفة ومن تابعه من متأجري الفكرة إلى أنه ليس\* نفس الشيء عن ضده ولا يتضمنه عقلا أبدا، وهو المختار عند العراقي وإمام الحرمين ومن أصحاب الشافعي يذهب عندنا: أي عند المصنف والمفاسي لإمام أبي زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام وصدر الإسلام ومن تابعهم من المتأخرين، كراهة ضده: وإذا لم يكن الاشتغال به أي بالضد مغوتا للمأمورية، لأنه حين التقوى يكون الاشتغال به حراما بالنظر إلى التقوى، وإن كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام باعتبار ترك الإحابة، ومباح باعتبار فطر النفس، فانهم.

موجبا له أي: لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب إليه جماعة. دليلا عليه: أي نفس الأمر بالشيء دليلا على حرمة ضده كما ذهب إليه قوم. قالوا: أنه يتضمن حرمة ضده. ساكت عن غيره: فلا يكون نفس الشيء عن لفظ ولا متضمنا له. ولما كان يترتب من قوله: 'الآن ساكت عن غيره' أنه لا يثبت به حرمة ضده أصلا، والاصل أنه يثبت له مباح كما في ترك الصلاة والصوم دفعه بقوله: ولكنه إلخ. يثبت به حرمة الضد إلخ: لأن طلب وجود الشيء يقتضي انتفاء ضده.

\* الوجهين. أحدهما: أن النهي عن الشيء نفس الأمر بضده، وثانيهما: أنه يتضمنه. \*\* ليس. أي أمر الشيء.

والثالث بهذا الطريق يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة. وفائدة هذا الأصل  
 أن التحريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يمتنع إلا من حيث أنه يعقده الأمر، فإن  
 لم يفتنه كان مكروهاً كالأمر بالقيام يسبب نهي عن العتود تصدأً <sup>عن قصد</sup> حتى إذا فعد ثم قام  
 لا تفسد صلاته ولكنه يكره. وعلى هذا القول يحتمل أن يكون النهي مقتضياً في  
 ذاته إثبات سنة تكون في القوة كالواجب، ولهذا فسأ إن أغرم لما بقي عن ليس  
 المحيط كان من السنة ليس الإزار والرداء. <sup>أنه يكرهه</sup>

بطريق الاقتضاء والضرورة تدفع بالأمر وهي الكراهة، علقت الخبرة هذا الأصل وهو أن الأمر بالشئ  
 يقتضي كراهة ضده كما ثبت أدلة التحريم التي توهم تصدأ في صورة الموت.

كلامه بالقيام بعد رفع الرأس من السجدة الثانية في تركه الأولى

لا يشهد صلاته بهذا القعود لأنه لم يقد به الأمر به إذا قام بعد القعود، ولكنه يكره لأنه من تأخير الأمور به  
 ولا كان حكم الأمر في الصلاة مخصوصاً عن التعلق كما بقي، ولم يكن حكم النهي من رده الاحتساب سواء  
 على أن النهي ضد الأمر. هذا القول وهو أن الأمر بالشئ يقتضي كراهة ضده كالواجب. كما أن الأمر  
 بالشئ يقتضي إثبات الكراهة في ضد الأمر به بحسب مقابلة. وفي قوله كالمحرم إسناده إلى أن قوله دون  
 قوة الواجب: كما أن الكراهة دون من المحرم، وليس المراد من سنة السنة المتعارفة. انصه، بل المراد بها  
 ما يكون قوياً إلى ما يجب وهذا أي الأصل أن النهي يقتضي سنة أصده.

لما بقي عن الحج بقوله لا تلبس الخصر ولا الصائم ولا السراويلات ولا الثياب ولا الخفاف، إلا أحد  
 لا يلبس الخصر من الخصر، الخصر من الكفين. مثل طوله [تجاري، رقم ١٨٤٦] قاله حيث شئ  
 مما ليس المحرم من الثياب كان من الخصر الخ لأنه لما بقي عن ليس المحيط كان مأثوراً ليس غير المحيط  
 والرداء والإزار في غير الخصر لم يبق ما يرفع به كعبه، فكان ليهما سنة اقتضاء.

## [أسباب الشرائع]

**فصل في بيان أسباب الشرائع. اعلم أن أصول الدين وفروعه مشروعة بأسباب جعلها الشرع أسباباً لها.**

فصل في بيان إلج: أي في بيان الطرق التي يعرف بها التشريعات وثبتت هذه والسبب في ثبوتها ما يمكن الوصول به إلى المقصود، ومنه حتى الخليل سبباً لإمكان التوصل به إلى المقصود، وفي الشرع: يظنر معنى كل وصف ظاهر معيظ دلل المصح أي المثلل المسمى على كونه معروفاً لثبات حكم شرعي ما دلل المسمى على أن الشرع حجة علامة لثبوت الحكم الملائق، ففيها ثلاثة مدارج: الأول مذهب عامة أصحابنا وبعض الشافعية وجمهور المتكلمين وهو ما نشأ المصنف بقوله. اعلم إلج: أصول الدين: وهو الإيمان بالله تعالى وصفاته.

وفروعه: وهي سائر الأحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والمكافآت والعقوبات.

أسباباً لها: أي تلك الأصول والفروع. وحاصله أن الأحكام للشرع أسباباً تصاف إليها، ونوجب والشرع ما في الحقيقة هو الله تعالى دون السبب، لأن الموجب للأحكام هو الله تعالى وحده.

والذهب الثاني لبعض الأصوبين وهو أنه يتكروب: أسباب أصلاً ويقولون: الحكم في انصوص عليه ثبت بظاهر النص، وفي غير النصوص عليه يفتقر بالتوضيح الذي جعل علته ويكون ذلك علامة لثبوت الحكم في الفرع بإيجاب الله تعالى. مستدلين بأن الإيجاب صفة محصورة له تعالى كصفة الخلق، وفي إضافة الإيجاب إلى الأسباب قطع عن الله تعالى. وأن الأسباب لو كانت عللاً للأحكام لما نصرت الإشكالك سها وبين الأحكام، والحال أنه يوجد لأن الأسباب كانت موحودة قبل الشرع ولم تكن الأحكام، وكذا من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إليها يتحقق الأسباب في حقه ولا يجب العبادات عليه. وأشار الشيخ إلى سواهما بقوله: 'جعلها الشرع أسباباً لها' لأننا لا نقول: إن الأسباب موحدة بنفسها حتى يلزم قبحه من الله تعالى إذ الإيجاب لا يتصور إلا من مفترض، لكن السبب ما يكون موصلاً إلى الحكم، فإضافة الحكم إلى السبب لا يمنع من إضافته إلى غيره كما مر في المتن، فإنه بمجرد حقيقة بآلة كالسيف. ومع ذلك يضاف إلى الناس حتى يجب عليه القضاء، ولا تفعل لأسباب موحدة إلا بجمعه تعالى لأنها كذلك مفقود قبل ورود مشروع لم يجعل الله لها أسباباً. وأما سقوط عبادات من من آمن ولم يهاجر إليها فهي على دفع الخراج.

والذهب الثالث لجمهور المشافهة وهو أنهم فرقوا بين حقوق العباد والمفروضات وبين العبادات، فقالوا: إن الأول له أسباب يضاف وجوبه إليها لأنه حاصل بكنس أعيد يضاف إليه. وأما الثاني فهي العبادات فلا يضاف وجوبها إلا إلى إيجاب الله تعالى وعطائه. ونحن نقول: إن هذا الفرق ضعيف، لأنه لما حاز إضافة بعض الأحكام إلى الأسباب بالفضل حاز إضافة سائرهما إلى الأسباب بالدليل. وهذه أمته للأسباب.





والإيمان بالآيات الدالة على حدوث العالم، وإثبات الأمر بالإيمان بالله ما رجب عينا  
بشيء السابق، كالبيع يجب به الثمن، ثم يطالب بالأداء.

ودلالة هذا الأصل إجماعهم على وجوب الصلاة على النائم والمحمون والمغمى عليه  
إذا لم يزد الجنون والإغماء على يوم ويلة، .....

والإيمان بالله تعالى كما هو بظاهر صلاته، حدوث العالم، وجوب الإيمان بالله هو حدوث العالم، أي  
كون جميع ما سوى الله تعالى من المواهر والأعراض مسبوفاً بالعدم، وهو في الحقيقة إيمان بالله تعالى كسائر  
الإتباتات، لكنه في الظاهر منسوب إلى حدوث العالم نسبة إلى الأسباب، فلهذا قطعوا شبهة المعاصي، إذا لم يوضع  
له سبب ظاهر لأكثر المبادئ وجوبه، ولم يكن للإيمان بالله، فلهذا قطعوا شبهة المعاصي، إذا لم يوضع  
على الإيمان نعم الله تعالى، اللهم احسن بالإيمان.

وإثبات الأمر بالإيمان، أي هذا جواب عن اعتراض منكري الأسباب، وهو أنه إن كان الوجوب بالأسباب لم  
يحصل المحصل لكون الأمر بالإيمان، فلهذا قطعوا شبهة المعاصي، إذا لم يوضع  
الأداء، وهذا متفق عليه، فلهذا قطعوا شبهة المعاصي، إذا لم يوضع  
واجب في الدنيا ولا يكون له واجب في الآخرة، كما نرى في البيع ما بين المالكين، فإن البيع هنا واجب في الدنيا  
بفرض البيع وليس أدؤه، والواجب في الحال، نعم يجب أدؤه بعد الطلب، وكذلك وجوب الأداء، يتعلق بالأمر بعد كون  
الشيء وجباً بسببه السابق عليه، هذا الأصل، وهو أن نفس الوجوب بالأسباب، ووجوب الأداء بالأمر.

إجماعهم على: أي إجماع الفقهاء، وعلى وجوب الصلاة على من لا يصلح للحط، والأمر بالنائم والمحمون  
والنفس عليه إذا لم يزد جنوناً وإغماءاً على يوم ويلة، دليل صريح على أن نفس الوجوب بالأسباب،  
ووجوب الأداء بالأمر، إذ ليس في حقهم الأمر بأداء أهليتهم من الحط، ومع ذلك يجب عليهم قضاء الصلاة،  
والقضاء من وجوب، فلهذا قطعوا شبهة المعاصي، إذا لم يوضع  
واجب غطاء جديد لا بالسبب، مثلاً لو كان كذلك لم وجب عليه رعاية شرط القضاء كالبقية وغيرها.  
وقوله: إذا لم يزد الجنون والإغماء على يوم ويلة، احتراز عن الجنون والإغماء الذين إذا على يوم ويلة،  
فإنهم إذا رادوا على يوم ويلة لا يجب قضاء ما غاب من الصلاة عليهم، والإيمان على الشافعي أنه لا يصح إلا  
بالنائم، لأن عند لا يجب، عليهما الصلاة إذا كان الجنون والإغماء مسبوفاً وقدر صلاة واحدة.

## [حكم الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء]

وإنما يعرف السبب بنسبة تحكم إليه وتعلقه به. لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سبباً له. وإنما يضاف إلى الشرط مجازاً، وكذا إذا لازمه فنكره بنكره <sup>الشيء يضاف إلى</sup> <sup>سواء كان</sup> ذلك أنه يضاف إليه، وفي صلقة القطر <sup>أي يضاف</sup> إنما جعل الرأس سبباً، ولقطر شرط <sup>أي يضاف</sup> مع وجود الإضافة إليهما؛ لأن وصف المؤونة برجح الرأس في كونه سبباً،

وإنما مرع من إنبات هذا الأصل شرع في بيان ضرورة كون الشيء سبباً فقال: وإنما يعرف السبب إلخ: حتى علامة كون الشيء سبباً لشيء آخر، أحدهم أن يضاف الحكم إليه، كقولك: صلاة الظهر وصوم الشهر؛ ورجح البت، وحذف الشرط، واقتطوع الظن، وأن يمتنع به بأن لا يوجد بدوره وحده.

سبباً له أي لشيء، فليضاف وأن يكون الشيء يضاف حاشاً بالضاف إليه، كقولك: كعباً فلان أي حذاء سبباً له. لأن الإضافة ما كانت موضوعية للتمييز كان الأصل فيها الإضافة إلى تسعين الأضلاع، ليحصل منها، وأنسب الأضلاع الحكم، إنما هو سبب، لأنه يثبت به، وكانت الإضافة إليه اتصالاً بهذا كان يتوهم أن الشيء كما يضاف إلى السبب يضاف إلى الشرط، مجازاً، لعلامة اشتراكه؛ لأن الحكم برجع عنده أصلاً فلهذا الشرط أصلاً من هذا الوجه، ولا علة بالفرق، وأن المذهب هو الحقيقة، وإثباتها ما يليه المذهب، بقوله: وإنما يضاف إلخ. يضاف إليه، حتى كما أن الإضافة دليل على النسبة كذلك علامة لشيء، بالشيء، ونكره بنكره، فقل على النسبة، لأن الأمر يضاف إلى أسبابه؛ فظاهره، فلما نكره فشيء دل على أنه حادث به، يد هو السبب الظاهر المحدود، والموجب فيما نحن فيه أمر حادث، فلا بد من سبب يضاف إليه وليس لها إلا الأمر أو الوقت، والأمر لا يصح أن يضاف إليه، لأنه لا يدل على التكرار، ولا يمتنع كما عرفت، تعين الوقت بعمية. لأن وصف المؤونة إلخ جواب سؤال، رد هذا، وهو أن صفة القطر كما يضاف إلى الرأس وبذلك ركعة الرأس. كما في قول الشاعر:

ركعة وزعم من نكرو فطرهم      بقول رسول الله ﷺ: أصبح من الصبر

يضاف إلى الصبر فبنان: صفة القطر، مأني وجه جعله الرأس سبباً، ولقطر شرطاً دون عكسه، مع أن الإضافة إلى القطر أكثر؟ غريب الغريب: أنه لا يوضع للعارض بينهما في النسبة لوجود الإضافة. فلهذا الرأس لأجل وصف المؤونة، أي القيام بكفاية التعيين، لأن صفة القطر إنما وجدت وجوب المؤونة لأن الشيء يضاف إلى الرأس، وأما من يقول: رده البخاري، [روضة ٢٢٦] رعن أي مرارة، حكيم ومسلم عن حكيم، وحده، معظم أنه يضاف آخرها بحرف المؤونة، =

وتكرر الوجوب بتكرر الفطر بمنزلة تكرّر وجوب الزكاة بتكرّر الحول.

### [السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه]

لأن الوصف الذي لأجله كان الرأس سبباً وهو المؤونة يتجدد بتجدد الزمان، كما أن الثمء الذي لأجله كان المال سبباً <sup>لوجوب</sup> لوجوب الزكاة، يتجدد بتجدد الحول، ويصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه. وعلى هذا تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب، وهو الأرض الثمءية في العشر حقيقة بالخارج، وفي الخراج حكماً بالسكن من الزراعة.

والأصل في وجوب المؤونة\* هو الرأس؛ لأنه يلي عليه دون الوقت؛ إذ الرأس هو المحتاج إلى المؤونة دون الوقت، ولما كان يرد عليه أن الترخيع للوقت؛ لأن وجوب الصدقة بتكرر سكره، وهذا علامة السبب لا يوجد في الرأس؛ لأنه لا تكرر فيه ثبات عنه شوله. وتكرر الوجوب [إخ] يعني تكرر وجوب الصدقة ليس بتكرر الشرط الذي هو الفطر، بل بسبب تكرر السبب وهو الرأس، وهو وإن لم يكن متكرراً حقيقة لكنه جعل متكرراً تقديرًا لأجل تكرر لفطر أي وقت، كما أن المال الذي هو سبب الزكاة جعل متكرراً تقديرًا لأجل تكرر الحول الذي هو شرط كآه متكرراً، فكذا الحال في الرأس. المؤونة يتجدد [إخ] يعني لما صار الرأس سبباً لوجوب الصلابة بوصف المؤونة كما عرفت، وهي تتجدد بتجدد وقت الفطر كان الرأس بمنزلة المتجدد بنفسه لتجدد وصفه، كما أن العصب سبب لوجوب الزكاة بوصف الثمءية وانماء، يتجدد وتكرر بتكرر الحول صار المال متكرراً بنفسه لتكرر وصفه، حتى بتكرر وجوب الزكاة في عصاب واحد بتكرر الحول.

وعلى هذا الطريق وهو أن السبب بتكرر الوصف بتكرر الرأس [إخ] مع اتحاد السبب [إخ] يعني مع أن السبب للعشر والخراج واحد (وهو الأرض الثمءية حقيقة في العشر، والأرض ثمانية تقديرًا في الخراج بأن يتسكن الثمء من الزرع) يتكرر وجوبهما بسبب تكرر وصف السبب، وهو اخراج حقيقة في العشر، ولتسكن في الخراج، وذلك لأن تكرر الوصف جعل السبب متكرراً تقديرًا فيتكرر الحكم بتكرره التثميني، فإذا حدث للخارج من الأرض ثمانية تحت العشر، وإن صطلعت الأرض آفة يسقط فيسبباً بحال الثمء، وتكرر الوجوب بتكرر الثمء، وإذا وجد فتسكن من الزراعة وجب الخراج، سواء زرع الأرض أو عطلها؛ لأنه يلين حال التكافؤ للتوغل في الدنيا.

\* المؤونة: في "الغريب" ثمانية يمونه أي قام بكماله.

## فصل في العزيمة والرخصة

وهي في أحكام الشرع اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالمعارض، والرخصة اسم لما بني على أعذار العباد.

## [أقسام العزيمة وتعريفاتها وأحكامها]

والعزيمة أقسام أربعة: فرض، وواجب، وسنة، ونفل، فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه، وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب وعملاً بالبدن، حتى يكفر جاحداً، ويفسق تاركه بلا عذر، .....

والعزيمة العزيمة في السنة: تنفصل للؤكد. يقال: عزمته على كذا. اسم لما هو إلحاح، يعني العزيمة في الشريعة اسم لأحكام لا يكون شرعها باعتبار المعارض، كالإعذار شرع بالمرض والسفر، بل يكون حكماً أصلياً شرع ابتداءً من الله تعالى، سواء كان متعلقاً بالفعل كالمأمورات، أو بالنترك كالمحرّمات.

والرخصة: في اللغة اليسر والسهولة. اسم لما بني إلحاح: أي الرخصة في الشريعة اسم لأحكام يكون شرعها باعتبار إعتذار لمعارض كإعذار الصوم، فإنه مبنى على إعتذار وهو السفر والمريض، وكذا قصر الصلاة وغيرها من الأحكام. أقسام أربعة: لأنها لا تخلو من أنه يكفر جاحداً أو لا، الأول فرض، والثاني لا يخلو إما أن يعلق بتركه أو لا، الأول واجب، والثاني لا يخلو إما أن يستحق تركه فلازمة أو لا، الأول سنة، والثاني نفل، والحرم داخل في الفرض باعتبار الترك، وكذا المذكور في الواجب، والمباح ليس بخاص في القسم: لأن القسم هو المنع عن ما شرعه الله لعباده، ما ثبت وجوبه، أي إزوجه بدليل لا شبهة فيه، كالإيمان والأركان لأربعة: الصلاة والزكاة والصوم والحج، وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب، نعم التقطع أعم من التصديق بالقلب لأنه يحصل به اعتبار كما كان لمكفر، كما قال الله تعالى: ﴿يُزَيِّدُكَ كُفْرًا تَبَرَأُونَ لَهُ إِنَّ يَدَيْهِ مَلَأَتَا مِنَ الْبَغْيِ وَالْكَرِّ﴾، والتصديق يكون باعتبار، فلذا لم يكفوا من المصدقين المؤمنين، فهذا من عطف شخص على العام.

وعمل بالبدن: يعني يجب لعمل البدن أيضاً مع التصديق بالقلب إن كان من الصلوات، وإلا فالتصديق بالقول كاف. يكفر جاحداً: أي حسب إلى الكفر حكمة، فترجع على العلم والاعتقاد. ويفسق تاركه إلحاح: إن لم يكن تركه على سبيل الاستحسان فالشريعة وإلا فهو كفر، وهذا تخيير على العمل =

والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة، وحكمه للزوم عملاً بالبدن لا علماً على اليقين، حتى لا يكفر جاحده، ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد، وأما متأولاً فلا.  
لاشباع العلم للنبي

## [السنة وأنواعها وأحكامها]

والسنة: الطريقة المسلوكة في الدين، وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب؛ لأنها طريقة أمرنا بإحيائها، فيستحق اللائمة بتركها. <sup>أي السنة</sup>  
والسنة نوعان: سنة أهدي، وتاركها يستوجب إساءة وكرهًا. <sup>أي يستحق</sup> والزوائد، وتاركها <sup>الطاعة</sup> لا يستوجب إساءة وكرهًا، كسر النبي ﷺ في قيامه وفعوده ولباسه. <sup>أي ولتبعه من فرائده</sup>

— بالبدن، وقوله: "بلا عذر" احتراز عن الترك بعذر، فإن التارك بالعسر الشرعي لا يكون فاسقاً. شبهة: سواء كان الشبهة في ثبوت ذلك بقليل كعمر فراسد أو في دلالته ككلام المخصوص ببعض والمجمل والمؤول، على اليقين لما في دليبه من الشبهة. استخف بأخبار الآحاد: بأن لا يرى العمل واجباً لا أن يتهاون به، فإن التهاون بالشرع كفر. متأولاً فلا: أي ما أن ترك فعل بأخبار الآحاد يفرق بتأويل بأن يقول: هذا آخر ضعيف أو مخالف لكتاب، فلا ينسق به؛ لأن هذا ترك ليس لأجل القوي بل لأجل التحقير والتدني كما تراث به العلماء. الطريقة المسلوكة: سواء سلكها النبي ﷺ أو الصحابة.

يطالب المرء بإقامتها: احتراز به عن لفظه لأنه غير مطالب. من غير افتراض: احتراز به عن معرض ولا وجوب؛ احتراز به عن الوجوب. وهذا الصريف والمحكم لسنة أهدي لا لمصلحة السنة، والتصميم الثاني مطلق السنة. ثم استدلل على قوله: "يطالب المرء بإقامتها" بقوله: لأنها إلح. أمرنا بإحيائها: لقوله عليه الصلاة والسلام: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهتدين". رواه أحمد وأبو داود [رقم: 4670] والترمذي وابن ماجه. اللائمة: أي اللامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في القبر. بتركها: وهذا تفريع على قوله: "يطالب المرء بإقامتها". سنة أهدي: كالجماعة والأداة والإقامة. وكرهًا: وهو اللوم والعتاب، حتى لو أمر أهل مصر على تركها لمقاتلوا بالصلاح من جانب الإمام، كما وردت به الأحاديث الصحيحة والأثر القوية.

كسر النبي إلح: لسر جمع السوقة، وهي اخصلة، محمولة ﷺ في القيام والعود واللباس، وعذر لم تصدر منه من وجه أمية قصد بل عني من العادة، فتاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركها.

وعلى هذا تخرج الألفاظ المذكورة في باب الأدان من قوله: يكره، أو قد ساء،  
أو لا بأس به، وحيث قيل: بعيد، فذلك من حكم الوجوب.  
فإنه يدل على أنه

## [الفضل يلزم بعد الشروع]

والفضل اسم للزيادة، وتوافي العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا. وحكمه أنه  
يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه، وبضمن تركه بالشروع عندنا؛ .....  
في اللغة: الشروع

وعنى هذا: أي على أن السنة نوعان، نوع يوجب تركها إسائة وكرهية، ونوع لا يوجب تركها فثبت.  
يكره إلخ. يعني ما ثبت أنه السنة ببعضها يوجب إسائة وكرهية تركها، وبعضها لا، اختلف أحراراً ذكرها عند  
في الشروع في باب الأدان، فثبت أنه ترك السنة المؤكدة، أي سنة الهدى قال في جوابه: يكره، وقد ساء،  
كما قال: ويكره الأدان قاصداً، ويكره تكرار الأدان في مسجد حلة لحظيفة السنة، وإن صلى أهل مصر بعده  
بعد أدان وإقامة فقد ساء، ويكره السنة المشهورة، وحيث لم ترك سنة نور الدين في جوابه: ولا بأس، كما قال،  
ولا بأس بأن يؤذن رجل وعليهم آخر، فبني كل موضع قال: قد ساء أو يكره، يعلم أنه من حكم سنة الهدى،  
أن الإسائة والكرهية لا يبرم إلا بتركها، وفي موضع قال: لا بأس، يعلم أنه من حكم سنة الروائد؛ لأن عدم  
الأسى إما يكون تركها.

من حكم الوجوب. كما قال: ولا يؤذن للصلاة قبل دخول وقتها وبعد في الوقت. أقول: وقد أورد المصنف هنا  
إلتزام الفتاوى، ولا فلا دخل له في البحث؛ لأن الكلام في السنة لا في الواحد. اسم للزيادة. لكن في اللغة  
الزيادة عامة، سواء كانت في الأعيان أو الأشخاص. وسواء كانت في عبادة أو غيرها، وفي الشرع الزيادة خاصة،  
وهي زيادة على القرائن والواجبات والسنة. زوائدها على القرائن والواجبات والسنة.

لنا لا علينا: أي مشروعة بنفسها حتى لو مضاهى مستحق الثواب، غير مشروعة لغرضها حتى لو لم تأت هذا لا يلزم  
عليه تركها العقاب والملازمة، كما نعلم من حكمها. يثاب المرء: على فعله لأن عبادة، والعبادة سبب ليل  
الثواب. ولا يعاقب: بخلافه عن العزيمة والوجوب، وكذا لا يثاب على تركه خلقه عن السنة.  
بالشروع عندنا: هذه مسألة خلافية بيننا وبين الشافعي إلخ. وهي أن من شرع في الفضل سواء كان صوماً أو  
صلاةً يلزم عليه إقامة عندنا، حتى لو أفسده يلزم عليه القضاء.

لأن المؤذي صار لله تعالى مسلماً إليه، وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلاً، ثم وجب نصيبته ابتداء الفعل، فلأن يجب نصيبته ابتداء الفعل بغزوه أولى.

لأن المؤذي إلحاح حاصل لتدليل أنه لما شرع في الفعل فقد أدى حراً منه. وصار هذا لغزوه مسلماً ومقوساً إليه يقول: وجب نصيبته من الضلوع وذلك لا يمكن إلا بإتمام الدافع، لأن الصلاة والصوم لا يعد حكمهما ولا يترتب عليه أثر ما لم يكن نقلاً بأن يكون شيئاً، أو صوم فإن أدى بعض الصلاة أو بعض الصوم عليه أن يتأذى ولا يلزم إبطال عمله لأن بعض الصلاة والصوم لا يبيد حكمهما هو حرامه لقوله تعالى: «مَنْ ذَا الَّذِي يُغْنِيكُمْ عَنْ صَلَاتِكُمْ وَصَوْمِكُمْ» فمن أقصد فعله أن ينقضه لتكون فيه عيباً.

وهو كالنذر إلحاح: أي الضروع في الفعل مذهب على النذر قائم. نعم لله تعالى نذر النذر، أي يقول: قد عني أن أصوم، أو أصلي، أو أصلي، من غير احتياج إلى فعله والشرع فيه.

ثم وجب نصيبته إلحاح: أي سلب والمؤذي صار كذا واحد منهما حراً لله تعالى، أما ظلوذي فتكون مسلماً إليه بمعنى النذر، وأما النذر لأنه جعل في محذور الشك ولا شك أن ما يقصر في فعله فهو مما يصير له تسمية لأنه نذر الوعد، ثم نصيبته على الذكر وهو الدافع لتمام فعل النذر واجب متعلق به وبسببه، ولكن يجب أداء الفعل في ما أتى الذي هو أقوى من التذرع الصلة ابتداء الفعل أولى وأحرى، لأن الدوام وثباته على الفعل تسهل من انتدته. والخاص لما كان في النذر رعاية الذكر وحسب بالالتفات. حتى يرمي على الدافع شروع الفعل بمجرد الذكر، من يجب رعاية الفعل الذي يصر من يشغل بأن يترك عليه إقامه أول من وجهين:

الأول أن الفعل أقوى من الذكر، والثاني أن إتمام تسهل من الاستعداد، فإن مشافعي ربح لا يرمي عليه الإتمام حتى لو أقصد لا يجب عليه الانتفاء لأن الفعل واجب أن يكون حال البقاء على وصف الاستعداد، فكذلك لا يجب عليه ابتداءه لا يجب عليه تقاؤه. وقد ما روي أبو داود والترمذي عن أبي هاشم عاتق: لما كان فتح مكة جاءت عمة فجلست عن يسار رسول الله ﷺ وأتم هاتين عن يمينه، فجلست وثنية إقامه فيه شرايب، فأولته فشررت، ثم نازله لم هاتين فشررت منه، فقال: يا رسول الله لقد أضررتك وكذا، فاستأذنت فقال: ها أنت تفضين شيئاً؟ فقلت: لا، فقال: لا مضرتك إن كان ظلوذاً. فقول: المراد عدم المضرة الأخرى من الإثم لما كان تركها باعثاً على ذلك. وأما الغشاء فلأمر. ولما ما روي الترمذي عن عائشة: يؤذ قالت: كنت أنا وجعيف صائمتين، فمرص بنا طعاماً فاشبهناه فأكسنا منه، فقالت: حفصة: يا رسول الله إنا كنا صائمتين، فمرص لنا طعاماً فاشبهناه فأكسنا منه، فقالت: "فتنبأ بهما آخر مكاله". [الترمذي، رقم: ٧٢٥٠]



## [أنواع الرخصة وأحكامها]

وأما الرخص فأنواع أربعة. نوعان من الحقيقة، أحدهما أحق من الآخر، ونوعان من المجاز، أحدهما أتم من الآخر.

### [النوع الأول من الحقيقة]

فأما أحق نوعي الحقيقة لهما استتبع مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعاً، مثل: إجزاء المكروه بما فيه إلقاء كلمة الشرك على لسانه، .....

فأنواع أربعة: بالاستسقاء، وجه الضبط أنه إما أن يكون الرخصة مطلقاً أو لا بل يكون إطلاق الرخصة عليها مجازاً، وكل منهما إما كامل في كونه حقيقة أو في كونه عاراً أو لا، فصارت الأقسام أربعة، وهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقتها، فادفع ما توهم أن التقسيم فاسد لمروج بعض الأقسام عن التقسب، وذلك البعض هو ما يكون إطلاق الرخصة عليه مجازاً. من الحقيقة: أي من حقيقة الرخصة، وهي ما تبقى فيه عزيمة معمولة، فلما كانت العزيمة ثابته كانت الرخصة أيضاً في مقابلتها حقيقة.

أحدهما إلح: أي أحد النوعين أحق بكون رخصة من الآخر، وذلك لأن في القسم الأول منهما لما كانت العزيمة موجودة من كل الوجوه كانت أيضاً حقيقة من جميع الوجوه، بخلاف الثاني فإن العزيمة فيه موجودة من بعض الوجوه، فيكون الأول في كون الرخصة حقيقة أحق من الآخر، لأن مدار حقيقة الرخصة على وجود العزيمة كما عرفت آنفاً. المجاز: أي يضيق اسم الرخصة عليهما بضريل المجاز. أحدهما أحق: في كونه مجازاً من الآخر، فمقتضى الآخرين لما عانت العزيمة من اللين، ولم تكن موجودة فانت حقيقة الرخصة أيضاً، فيكون إطلاق اسم الرخصة عليهما مجازاً، ثم في القسم الأول سجد لما فانت العزيمة في جميع أنواع كانت الرخصة أتم المجاز، حيث لم يبق له شبهة من الحقيقة، بخلاف القسم الثاني فإن العزيمة في بعض مراده موجودة كانت مجازية الرخصة فيه أنقص. فيما استتبع: أي عومل به معمنة التباح في سقوط التواخذه، لا أنه يصو مباحاً مع قيام المحرم.

قيام المحرم: فلما جمع فيه المحرم والحرم فيكون الكفر عند عزيمة، وسع ذلك نقص في السداد، فيكون فيه حقيقة الرخصة مع كساطها. مثل إجزاء المكروه إلح: بأن أكره رجل بما فيه إلقاء من قتل نفسه أو عضوه، لا بما دونه وقال: إما أن تكلمت بكلمة الشرك أو قتلتك، أو قطعت يدك أو رجلك، فله رخصة بإحراقها على لسانه بشرط أن يكون فيه مطمئناً بالإيمان، مع أن المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة على الحرمة، =

وافطاره في غار رمضان، وإتلافه ما من العزم، وجنابه على الإحرام: وتناول المضطر  
مال الغير، وترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف، وحكمه أن الأخذ بالعزيمة أولى.  
أي حكمه ملا فوي س مر معة

## [النوع الثاني من الحقيقة]

وأما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه، كفطر المريض  
والسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما، ولهذا صغ الأداء منهما.  
ولو ماتا قبل إدراك عدة من أيام أخر لم يلزمهما الأمر بالعزيمة.

- والحرمة كلامها موجود، والعزيمة في الكفة، عنها حتى لو صبر ومات مات شهيداً  
وافطاره في الحج: بأن أكره الصائم نأجه، بإجاء على الإفطار في رخصة في الإفطار مع قيام الحرم، وهو شهود  
رمضان والحرمة مع أن العزيمة عند الإفطار حتى لو صبر ومات مات شهيداً، وإتلافه الحج فإنه إذا سكره عليه  
يرخص له ذلك، لأن حقه يموت رأساً، وحتى الغير ياتي بالضمائم مع أن الحرم والحرمة كلامها موجود، والعزيمة  
فيه الترك، حتى لو صبر وقضى مات شهيداً، على الإحرام: حتى لو أكره الحرم بما فيه إجاء على أن يجني على  
إحرامه وله رخصة به، لأن حقه يموت رأساً، وحتى الله ناك مع قيام الحرم والحرمة، والعزيمة فيه الترك حتى لو  
قضى مات مأجوراً، وتناول المضطر الحج: أي من اضطر بالحمصة فلا أن يأكل ما من العزم، لأن حقه يموت  
بالموت رأساً، وحتى المالك، مرعي بعده بالضمائم مع أن الحرم والحرمة موجود، والعزيمة عدم الأكل.

الخائف على نفسه الحج: يعني من خاف على نفسه وترك الأمر بالمعروف للمسلطان المقام حاز له دين، مع أن  
الحرم وهو الوعيد والحرمة موجود، والعزيمة أن يأمر بالمعروف أن الأخذ الحج: حتى لو مات في جميع الصور  
مات مأجوراً، وتراخي حكمه: إلى زمان زوال العذر، فمن حيث أن السبب قائم كانت الرخصة حقة، ومن  
حيث أن الحكم سراج عنه كان غير أحق كفقير المريض الحج: يعني أن المريض والسافر يرخس هذا في الإفطار  
للعذر، مع أن السبب المؤجل للصوم وهو شهود أشهر موجود في حقه، لكن الحكم وهو وجوب الأداء  
تراخي في حقه إلى إدراك عدة من أيام أخر، ولهذا: أي لأجل فيه السبب في حقه.

صح الحج: حتى لو صاماً به القرض بجزء لما روى مسلم والبخاري أن رسول الله ﷺ قال: خيرة ابن  
عمر والأسلمي: "إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر" (البخاري، رقم: ١٩٤٣) وهذا نزع عن قيام السبب في حقه.  
ولو ماتا قبل الحج: هذا نزع على تأخير الحكم عنهم، إذ لو كان الإحرام قائماً في حقهما لزمهما الأمر بنفسه =

وحكمه أن الصوم أفضل عندنا لكمال سبه وتردّد في الرخصة، فالعزبة تؤدي معنى الرخصة من حيث تضمها بغير موافقة المستمعين، إلا أن يخاف اهتلاك على نفسه فليس له أن يذل نفسه لإقامة الصوم؛ لأن الرخوب عنه ساقط بخلاف النوع الأول.

أن ويعبر الله

## [النوع الثالث من المجاز]

وأما أتم نوعي المجاز كما وضع عنا من الإصر والأغلال .....

كما ذكره على ما مضى، إذا أصر وما مضى إصره، أي إصره الأصر ساقطة، وحكمه أي حكم هذا النوع من الرخصة أن العمل بالعزبة أولى بوجهين أحدهما كمال السب، والثانيما التردّد في الرخصة كما مضى لكمال سبه. وهو شهوة الشهوة، وبأسر حكمه بالأجل غير مدع من التحصيل ككذلك الصلابة وتورد في الرخصة يعني الرخصة إذا تكون أسيرة وليس لأصغر في الإطعام، بل هو قد يكون في الصوم لأجل موافقة المستمعين وتركه مع سائر طلبة، وإليه يشير قوله: والعزبة تؤدي إلخ فكلمات "العزبة" فصول يعني الرخصة فيها مع تخفّف من الرخصة، وهو إقامة عن الله تعالى

إلا أن إلخ استثناء من قوله: الصوم أفضل، يعني أن بعد العمل بالعزبة أولى في كل حال إلا أن يضعه الصوم، فحينئذ فقط أول الإصر، كما إذا كان معه الجهاد أو مقادير أخرى. ساقطة أي متأخر إلى إصره من إصره أصره، كما قال الله تعالى: "فمن كان مريضاً أو عليلاً فليصم بغيره" (٢: ١٨٥) وفيه صام ومات يومئذ. وإليه يشير قوله: "أف من كان مريضاً أو عليلاً فليصم بغيره" (٢: ١٨٥) وفيه صام ومات يومئذ. وإليه يشير قوله: "أف من كان مريضاً أو عليلاً فليصم بغيره" (٢: ١٨٥) وفيه صام ومات يومئذ.

يكون أتم. وإليه يشير قوله: "أف من كان مريضاً أو عليلاً فليصم بغيره" (٢: ١٨٥) وفيه صام ومات يومئذ.

بخلاف النوع الأول: لأن الحكم لم يتأخر فيه عن السب. فكان الإصر والعزبة فيه حقيقة حتى الله تعالى. فلو مات كان مأجوراً، وقال الشافعي: إن في أحد قوليه وهشبي ومعيد من السب والأمر، أي وأحد: إن الإطعام أولى؛ لما يورده وما روي عنه والشيخان. وأما داود عن أبيه قال: "أف من كان مريضاً أو عليلاً فليصم بغيره" (٢: ١٨٥) وفيه صام ومات يومئذ.

فصام مضياً ونظير مضياً، ثم يصب الصائم على الفطر ولا يعطى على الصائم. [أي داود، رقم: ٢٤٠٠] وأما أتم نوعي إلخ يعني النوع الأول من المستمعين (أخوين) الذي هو أتم في كونه متأخر في إطلاق اسم الرخصة عليه هو ما مضى عنا، ولم يشرخ في حقا من الحق إصره والأعمال المشقة كقضية الأعضاء، الخلق،

\* "ضغفه الصوم: أي أن يخاف اهتلاك على نفسه.

فإن ذلك يسمى رخصة مجازاً؛ لأن الأصل ساقط لم يبق مشروعاً، فلم يكن رخصة إلا مجازاً من حيث هو نسخ مخفض تخفيفاً.  
أي مجزئاً في ثلث الأحكام  
 ذلك توسع والإسقاط

## [النوع الرابع من المجاز]

وأما النوع الرابع فلما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة، كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه أصلاً وهو السهم، حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد، وكذلك الخمر والميتة سقط حرمتهما في حق .....

■ وقيل لفسر بالتوبة وعدم حوار الصلاة في غو انسجده وعدم التطهر بالتيمم، وعدم مخالطة الخائضات في أيامها، وتحريم الشعوب ويعزوف في طهور، وتحريم السبت، وعدم صلاحية الزكاة في غنائم لشراء سوى طارق بالثار وغير ذلك من الأحكام الثقيلة التي كانت في أصلها، ورفعت عن هذه إلا تكرماً وتخفيفاً، والإصر بالتحريم الشديد، والأعلان جمع على.

فإن ذلك أي وضع الأحكام الشاذة وسقوطها عما مشروعاً حتى لو عكس بها نجماً ألباً وموتها. رخصة حقيقة؛ لأنها مرع العزيمة. مخفض تخفيفاً. يعني إنما سميته رخصة باعتبار أنه نسخ ثبت تخفيفاً، وهذه الأحكام في الحقيقة منسوخة ويمكن إطلاق عليها اسم الرخصة مجازاً لأجل اشتراك الرخصة والنسخ في إسقاط الأحكام، ولما لم يبق في هذا لنفس العزيمة أصلاً صار هذا القسم أتم في تحريم مجزئاً.

وأما النوع الرابع فما إن: أي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة، فمن حيث أنه لم يبق مشروعاً في موضع الرخصة صار إطلاق اسم الرخصة عليه مجازاً، ولكن مشروع في بعض المواضع، لذا صار انقصر في المجزئ وأتوا فيها من القسم الأول من التسميات الأخرى. كالعينية: أي تعزير البيع وحضوره في بيع.

كانت العينية إن: يعني العينة في عينة البوع شرط للبست القدرة على التمسك. ولأن الله عز وجل لم يبع ما ليس عند الإنسان. رولم الترمذي والشافعي وأبو داود يمتنع. ثم سقط اشتراطها في المسلم بحيث لم يبق مشروعاً حتى كانت مفسدة للعقد لا مصلحة له، فأطلاق اسم الرخصة على العينية في المسلم مجازاً، من حيث أنها لم يبق فيه مشروعاً أصلاً، إذ حقيقة الرخصة سعة على التشريعية أي العزيمة، ولكنها مشروعة في الجملة أي في مواضع أخر من البوع، فلها شبهة خفيفة لم رخصة، فلذا صار انقصر في المجزئ. وكذلك: أي كسقوط العينية في المسلم سقط حرمه المهر ونسب إن.

## [القصر رخصة إسقاط]

المكروه والمضطر<sup>العالم</sup> أولاً للاستثناء، حتى لا يسعهما القصر عنهما؛ وكذلك الرجل منقطع غسله في مدة المسح أصلاً لعدم مراعاة الحدث إليه، وكذلك قصر الصلاة في حق المسافر رخصة إسقاط عندنا. وهذا قسراً، إن ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه.

والاستثناء الثاني في قوله تعالى: **مَنْ ذَرَفَ عَيْنَهُ فَغَسِّلَهَا**، فكذلك إذا ما سطر<sup>العالم</sup> له بريقه (١٥٠-١٥١)، قوله: **إِلَّا مَا تَصَطَّرَ مِنْهُ**، استثناء من قوله: **مَنْ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ**، فكأنه قيل: وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الأحوال إلا حال الضرورة، فثبتت الحرمة بالإباحة في حقهما، وإن سبق الحرمة مشروعة وعزيمة القصر عنهما، أي عن الحدث والنية عند الضرورة، وإن لم يأكل نية ولم يشرب الخمر في هذا الوقت وماتت عبرت آثاره فخلل اسم الرحضة عن كونهما بشرط، من حيث هو متى الحرمة في حقهما أصلاً، ولكن حرمتها لنية في حق عودهما، تحصل له شبهة حقيقة الرحضة، فلما صار هذا القسم أقصى في الغاية، وعن أبي يوسف (١٥٢) وشافعي (١٥٣) أنه لا ينقطع حرمة ولكن يواحد عما كان في إجراء كلمة الكفر بالإقرار، ويكون من قبل القسم الأول من التمسك بالأولية، وفيهما قوله تعالى: **فَمَنْ اسْتَرْجَعَ فَلَا ضَرَرَ عَلَيْهِ شَيْئاً مِنْ شَيْءِهِ** (١٥٤)، فثبتت رخصته (١٥٥)، فإطلاق العبرة دليل صريح على قيام الحرمة، لأن العبرة بترك على ارتكاب التمتع، والمخوف أن المضطر قلما يكفي بشرط الضرورة، والشكوك في هذا القدر متوفاة، هذا وأورد غيره قوله: **فَمَنْ اسْتَرْجَعَ فَلَا ضَرَرَ عَلَيْهِ شَيْئاً مِنْ شَيْءِهِ**، وبظهور ثمة الخلاف بيننا وبينهم: لا يأكل حراماً، فأكد نية في حالة الاضطراب بحسن عددها، لا عدداً.

لعدم مراعاة الحدث إليه، لأن استدار القدم رخصتاً يمنع مراعاة الحدث إلى القدم، ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث في نظارة الحكمة، ثبت أن العمل الذي هو العزيمة ينقطع في هذا الموضع، فإطلاق اسم الرحضة عليه بمنزلة الخلاف، ولكنه مشروط في حال عدم التمتع، فكان أقصى في الضرورة، فكانت كسقوط العتبة والحرمة فيه انقضاء رخصة إسقاط، أي إسقاط العزيمة حتى لا يجوز العمل بها.

الزيادة عليه وهو ارتكابه؛ وذلك لأن السبب لم يوجب في جمعه إلا ارتكابه، فإن صلى في الظاهر أربعة كانت الأعراف زائدة، ولا يجوز خلط العمل بالعرض قصدًا، وعد الشافعي رخصة طرية، والأولى فيها العمل بالعزيمة، وعليه قوله تعالى: **فَمَنْ اسْتَرْجَعَ فَلَا ضَرَرَ عَلَيْهِ شَيْئاً مِنْ شَيْءِهِ**، فثبتت رخصته من أجله، إن سطر<sup>العالم</sup> له بريقه (١٥٦)، غلق القصر بالمخوف، ومعنى فيه الجماع، فإنه للإباحة دون الوجوب، والمخوف أن -

وإذا جفت إسقاطاً عاماً مستللاً بالنسب أرخضية وبمعناها أما النسيب فما روي  
 عن عمر أنه قال: أنقص الصلاة ونحن آمون؟ فقال النبي ﷺ: هذه صدقة تصدّي  
 الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته. <sup>فيها</sup> فإزاء صدقة، ولتصدق، بما لا يشمل التملّيات إسقاط  
 محض لا يحمل الرد، كالغزو عن الفصاح. <sup>فيها</sup> وما المعنى فهو أن الرخصة لطلب  
 الرفق متعبر في القصص، فسقط الإكساب أصلاً، ولأن الاختيار بين.....

من المباح إنما هو طلب أنفسهم للشفقة لم يحرم عليهم سألوا في القصص. وفي قد انكروا تصدّي  
 لأبوفهم انصرف عليه كما سئلوا، وما به من شيء فحصل بذلك. <sup>فيها</sup> وهذا حديث  
 هذه صدقة إلخ، وهذا حديث بعض من أمه نزلت عن من الخطوط، قلت: يؤيدون ذلك ما  
 من صلاة يؤدونها، وأما قوله: أي كنزكم في الصلاة، أي، وقد من الناس؟ فقال في خبر عبد الله بن  
 رسول الله ﷺ من حيث قال: صدقة تصدّي الله بها عليكم، وهووا بصدقة، روى مسلم بلفظه ١٧٧٣، والترمذي  
 مع فرق يسره، وأما حجة أيضاً ذكر عمر من الخطوط أن صدقة الشعر زكاهن، وصلاة الصبح زكاهن،  
 وصلاة العصر زكاهن، وصلاة الجمعة زكاهن، كما من عمر قصر عن سائر محمد ﷺ أخرجه الترمذي ومن  
 نسخة [رقم ١٠٠٣] وأما من حيث قال: قد عرض الله الصلاة على منكم في الغزو أوعداً، وفي القصص زكاهن،  
 وفي الخوف زكاهن، مسلم بلفظه ١٧٧٤، وأما حاشته في معنى علمه، وحديث ابن عمر أخرجه البخاري.

كأنه من القصص، وأما الدليل أن النبي ﷺ أمر هذا القصر بصدقة، والتصدق شيء، لا يحسن التملك بوجه ما.  
 كالمعبر عن الفصاح، ويبره ويكون إسقاطاً عاماً لأنهم الرزق حتى إذا وقف على قول الله، وإن كان التصدق  
 من الألباء لبطانة، فإن كان هي لهم بخاصته، مع أنه تعالى فأبى بعده الرد، فعلى هذا بخبره حتى قوله: "أفطر"  
 صدقة، فأعذر، فإن كما يقال: فلا، قل بالشرائع أي المديح، وسنن هذا فاصح من قول الشافعي، وهو أن الصدقة  
 لا تلبس إلا بقول المصدق عليه، وهذا لأن: فأفطره ففعل الفعل فني على ما كان.

وقوله: "إن لا تشمل تصدّي" احترام عن صدقة بأبى عن من غيره فليس: لأنها تحتاج إلى قول: لا يكون حتى  
 برأه رده، لأن النبي ﷺ يشمل التملك من الصدقة، ولا يشمل من غيره، لأنه ما من من وجه دون وجه، فلا يكون  
 تصدراً به إسقاطاً عاماً، أن الرخصة لطلب إلخ، واحتمل أن الاستدلال على الرخصة من وجهين أحدهما  
 هذا، وهو أن الرخصة للمدعة إذا كانت في شيء ثبت الإقرار بعد من الإقرار عن الرخصة من الإقرار  
 بعريضة، لأن العريضة أيضاً تصدّي الله، أما فضل توبت كما في الإقرار على إقراره كلمة تكبر، ولم يبرأ آخر =

القصر والإكمال من غير أن يتضمن رفقاً لا يلبق بالعبودية، بخلاف الصوم؛ لأن النص جاء بالتأخير دون الصدقة. والبسر فيه متعارض، فصار التأخير فيه لطلب الرق، ولا يلزم العبد التأخير في الجمعة؛ لأن الجمعة غير الظهر، ولهذا لا يجوز بناء أحدهما على الآخر، وعند المغيرة لا يتعين الرق في الأقل عدداً.....

= ليس في الرحضة كسابقة المسين في الصوم، وإذا لم تحقق هذه الأمور لا يتحقق السر في عزبة، فلا يكون لعبد الإدمان على العزبة بل نسقط العزبة، فيكون الرحضة رخصة إسقاط أي إسقاط العزبة، وقبحاً عن فيه الأمر كذلك؛ لأن في إكمال الصلاة للمسافر ليس فضل التراب؛ إذ كمال الثواب إنما يكون في إتيان العبد بجميع ما عليه، والمسافر قد ترك جميع ما عليه كالنهي، وأيضاً ليس به يسر آخر. فتبين الرق، والبسر في الرحضة خاصة، وهي المقصر، فسقط الإكمال برأسه.

لا يلبق بالعبودية إذا جدد يكون الإقحام على الإكمال عالياً عن المنفعة والفرض والعد لا يلبق بحاله ذلك؛ إذ هو من خصائصه على وفائده، فانه يعمل ما يشاء من غير دفع يحد إليه، وقصرة ترفع عنه، ثم أحاط من قياس الشافعي بك بقوله: بخلاف الصوم؛ لأن دليل الرحضة فيه لا يدل على إسقاط.

جاء بالآخر. وهو قوله تعالى: (واعتد من أيام أحرانكم وقرا: ١٨١). دون الصدقة بالصبر أي لم يجز في السر أن الله تعالى منصرف كما جاء في صلاة المسافر، فلم يسقط العزبة فيه بحسب ما أمده أن يعمل بالعزبة بخلاف صلاة المسافر، فقياسكم على هذا هو سيد. ثم أوضح الفرق بين الصوم وصلاة المسافر بقوله: والبسر فيه أي في الصوم حين العمل بالعزبة. متعارض؛ البسر الذي يكون في الرحضة؛ إذ في العزبة أيضاً يسر وهو موافقة المستعين. فيه أي بين الإطعام والصوم. لغضب الرق؛ فلا يكون الإقحام على الصوم عالياً عن البسر؛ إذ فيه يسر، وهو موافقة المسلمين، ولما كان يرد المقصر (على ما ذكره من أنه لا خيار إذا لم يتضمن الرق لا يلبق بالعبودية) بأن العبد الذي أدله مولاه لتخفيفه عنه بين أن يصلي أربعاً وهو الظهر وبين أن يصلي ركعتين. وهذا غير بين القليل والكثير من غير رفق؛ إذ لا يسره في الظهر بل الفرق تنحى في الجمعة دفعه بقوله: ولا يلزم إلح. ولا يلزم: النفس بتعبيد العبد المتأخر في الجمعة.

لأن الجمعة غير إلح يعني: الجمعة والظهر أشركا صفاتهما، حتى لا يجوز أسدهما بنية الآخر، وبشرط لأحدهما لا يشترط بلاسر. وإذا ثبت المغيرة فيحور أن يكون الرق في كل واحد سهماً، أما في الجمعة فياعتد قصر تركعتين، وأما في الظهر فياعتد عدم الخطية والبسر، فلا يتحقق في أحدهما خاصة، وهو الأقل عدداً أي الجمعة؛ حتى يتم اعتر حكم.

وأما ظهر المسافر والمقيم فواحد، نبالتميز بين القليل والكثير لا يتحقق شيء من معنى  
 والرفق.

### [حكم من نذر بصوم سنة]

وعسى هذا يخرج من نذر بصوم سنة إن فعل كذا، ففعل وهو معسر بخير بين صوم ثلاثة  
 أيام وبين سنة في قول محمد بن عيسى. وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله أنه رجّع إليه قبل موته  
 بثلاثة أيام؛ لأنهما مختلفان حكماً، أحدهما قربة مقصودة والثاني كفارة،.....

والمقيم: وهو أربع ركعات. فواحد. حتى يصح بناء أحدهما على الآخر.  
 لا يتحقق شيء إلّا: طهر الزم في الأقل عدداً فأما: "وقد يذبح" فإنه لا نسلم أن العبد غير مل الواجب عليه  
 الجمعة خاصة عند الأذان، كما في آخر من ذكره له المتألف، كتابه في "عادة التحقيق". [رقم: ٧٢٢]  
 ثلاثة أيام: يعني عمر الجواب الذي ذكرنا في العبد عرج. جواب آخر عن اعتراض آخر يرد على الأصل\*\*  
 المذكور، وهو أن من قال: إن دخلت الدار على صوم سنة، فدخل وهو معسر فهو على قول محمد وأبي حنيفة،  
 بخير بين صوم السنة، باعتبار أنه نذر\*\*\*، فطهره وءاه سفره، وبين صوم ثلاثة أيام باعتبار أنه كفارة بينه، فهذا  
 نحو بين القليل والكثير من غير فرق؛ إذ لا يسر له في صوم السنة بل لرفق في الأقل عدداً متعدياً.

والجواب ما يه المتألف بقوله: لأنهما أي صوم السنة وصوم ثلاثة أيام. حكماً. وإن التقى صورة؛ لأن صوم  
 السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الرحمة والعقوبة، وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والجزاء، فصيح  
 التميز طلباً للرفق عدمه، وإليه يشير بقوله: أحدهما قربة [ج]. وهذا التحريم إما يتحقق إذا كان التعليل بشرط لا يرد  
 وقوعه كما في قوله المذكور، فإن كان التعليل بشرط يرد وقوعه، مثل أن يقول: إن شغل الله مرضي فعني كذا،  
 فلا تخير، بل الواجب عليه الإبقاء بالنذر. وهو صوم السنة. وقوله: "وهو معسر" اختار عن موسى، فإنه لو كان  
 موسراً لا يتخير في حقه الشك في الصوم، فلا يتحقق (تحقيق) بين صوم السنة وبين صوم ثلاثة أيام، فلا يأنى التحريم

\* ففأما: فيه إشارة إلى أن الجواب يتم ثلاثاً لزم في كل واحد منهما سواء كانا متعديين أو متعديين،  
 فلا حاجة إلى إثبات التفريق. فلهذا: الأصل وهو التحريم إذا لم يتضمن رقاً بالبلد بالمعصية.  
 \*\*\* نذر: أي قوله: إن دخلت الدار معسر صوم سنة.



وفي مسائلها هما سواء، فصار كالمذبح إذا جنى نذم مولاه الأقل من الأرض ومن  
 نذم ماله ساءلهم  
 القبيحة، بخلاف العبد لما قلنا.

### باب في بيان أقسام السنة

اعلم أن سنة رسول الله ﷺ جامعة للأمر والسيء والخاص والعام وسائر الأقسام التي

هذا أي القصر والإتمام، سواء باليمين به أو سديها على الأمر ونحوها في الملة والاسب، فلا تنضم التحير  
 رفعا من يتبع اليسر في القصر، فصار أي ما ذكرنا من تعين القصر في حق المذبح  
 كالمذبح إذا جنى حتى إلج حتى ما ذكرنا من أن اليسر متغير في قصر المسافر فلا يبعد التحير نظرا لسنة المذبح، لأن  
 المذبح إذا جنى حادثة بأن أئتمت قال إنسان يلزم على النولي ما هو لأقل من القبيحة ومن الأرض عما لا اعتد الخس؛  
 لأن القبيحة من حيا الأرض، فيتعين الفرق في الأقل خاصة، كما يتعين الرمن في قصر المسافر، فلا يتخير بين أداء  
 قيمة المذبح وبين أرض الجنابة لعدم تعين التحير رفعا.

لما قلنا أنه إذا جنى حادثة سحر النولي به دفع تعدد يمينه في وفي الجنابة وبير دفع أرض الجنابة وإن كان في حادثة تعدد  
 أقل أو أكثر من الأرض، وذلك لما قلنا في غير القبيحة أن يكون في الجملة من أن التحير من تشطيق المتعارفين بعد الفرق،  
 وفي القبيحة أيضا أمره متعارف، أحدهما دفع القبيحة، والثاني دفع الأرض، وأما تشطيق صيرة ومعنى، فإن أحدهما  
 مال والأمر دفعا، وعند التحير لا يتعين الفرق في الأقل عددا، بل يتضمن كل واحد منهما دفعا، فيبعد التحير رفعا كما  
 في القبيحة المأذون في الجماعة بعد التحير بين الجملة والظهر المتعارفين رفعا، ولما فرغ من الأصل الأول، وهو كتاب حفظ  
 شرع في الأصل الثاني وهو السنة، ولم تكن نعيمها مشهورا عند الأئمة لغيره عنه وشرع في نفسها.

السنة. قسم في اللغة الضرورة والعادة، وفي النسخ: تطلق على المصادات التي تعلق بمعها التراب ولا تعلق تركها  
 الخصاص، وأيضا تطلق على ما صدر من شيء صلوات الله عليه وسلم على القرآن، والفرق بينهما وبين المصادات هو أن السنة  
 تطلق على قول وعمله وسكوته مادة وعلى القول فصحاية وأفعاله، وأما ما تعلق على قوله في حادثة في قوله  
 نفسه كلف سنة لتسليم الحصى، وعند الجمهور: السنة والحدوث نوع واحد، حيث يطلق كل واحد منها على  
 قوله وأفعاله وسكوته. قالوا: قول الصحابي، والذي وعظما وسكوتهما. ونحن نخص بعضهم الجنابة بالفرق  
 والفرق: إذا انقطع أثر عمله وبصهم فرق بين حديث واحد فقال: ما جاء به من الصحابي أو اتبعي  
 فهو حديث، وما فيه أحوال السلاطين والأعيان المادية مع سنة رسول الله ﷺ قوله (مادة) حادثة.

\* سكوته والمراد بالسكوت أنه فعل أحد أم قال شيئا في حصره إذا لم يكن عليه بلى سكت وفرد، ويقال  
 للأول: السنة القوية، والثاني: السكونية، والثالث: الضرورة والسكونية.

سبق ذكرها، فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الأقسام بأحكامها، وإنما هذا  
 في بحث الكتاب  
 الباب لبيان ما يختص به السن.  
 أي باب السنة

## [المرسل والمستند]

فنقول: السنة نوعان: مرسل ومستند، فالمرسل من الصحابي محمول على السماع،

ومن القرن الثاني .....  
 المرسل وهم الضعيفون

السنة فرعاً إلخ: فلا حاجة إلى إيرادها في باب السنة مرة أخرى. يختص به السن: ولم يوجد في الكتاب،  
 كاليست عن كيفية الاتصال والانقطاع وعمل الخبر وكيفية السماع والضغط وأنتجعه هذه الأبحاث كلها\*  
 لا توجد في الكتاب؛ لأنه مروي بخبر متواتر فقط. وإذا عرفت هذا فنقول: السنة باعتبار وصولها إلينا نوعان.  
 مرسل: بأن يترك الراوي الوسائط التي بينه وبين الشيء ويقول: قال النبي ﷺ كذا، وهو على أربعة أقسام؛  
 لأنه إما يرسله الصحابي أو التابعي أو من دولهم من تبع التابعين، أو هو مرسل من وجه دون وجه، فالأول هو  
 الأول، والثاني هو الثاني، والثالث هو الثالث، والرابع هو الرابع. وأما عند المحققين فيسقط البند إن كان من  
 أهله أي من المصنف وهو الملقن، ومن صوره أن يحدف جميع السند ويقول: قال النبي ﷺ. ومنها أن يحدف إلا  
 الصحابي، أو إلا التابعي والصحابي معاً.

ومنها أن يحدف شيعه ويضيف إلى من غفقه، وإن كان السقوط من آخر السند بعد التابعي فهو المرسل بأن  
 يقول التابعي: قال النبي ﷺ كذا. ثم لا يخلو إما أن كان السقوط باثنين فصاعداً مع التوالي فهو المعقل، وإلا أي  
 إن لم يكن السقوط باثنين مع التوالي، أو سقط واحد فقط أو أكثر من اثنين لكن بشرط عدم التوالي فهو المنقطع.  
 ومستند: وهو خلاف المرسل بأن يقول الراوي: حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ.

فالمرسل من الصحابي: بأن يقول: قال النبي ﷺ كذا مثلاً، ولا يذكر شيعه. هذا إذا كان رواية الصحابي من  
 صحابي آخر، وإلا فالإسرائيل عن الصحابي فهو متصوّر؛ إذ لا واسطة بينه وبين رسول الله ﷺ.  
 وهذا هو القسم الأول. محمول على السماع: فيقول بالإجماع؛ لأن إرساله بإسقاط صحابي متوسط بينه وبين-

\* كلها. دفع لما يروى أن الثقات ليس بمعصومين بالسنة؛ لأن يوجد في الكتاب أمثالاً فاعلمه بقوله: كلها  
 والمحصل إن وجد بعض الأبحاث ولكن كلها لا توجد فيه. فاعلم.

والثالث على أنه وضع له الأمر واستبان له الإسناد، وهو فوق المستند. فإن من لم يتضح له الأمر بسببه إلى من يتخذ منه؛ ليجعله ما يحمل عنه، لكن هذا ضرب من مزية يثبت بالاجتهاد، فلم يجوز السخ بتمله، وأما مراسيل من دون هؤلاء فقد اختلف فيه، إلا أن يروي الثقات مرسله كما رويوا مستنده، .....

.. أي كثر، وذلك لعدم عدل من دعا جهالة القسط، بعد الحديث الراس منقول عنه الوجه، وما قال الصحابي: سمعت رسول الله ﷺ قال: كلنا أو فعل كذا، فهو مستند، والثالث: وهو تتبع السمع، وهذا هو المقصود الثاني (وعجبه الأمر أي ظهر للراوي واستبان له الإسناد طاعة توث الإسماء).

فوق المستند، عند من يرى ربحه هو عند التبرص به وبين المستند، وهذا القصد كما هو صفة ومتصور عندنا كحديث عبد الله بن مسعود وأحمد بن حنبل بن علي بن إسماعيل الرومي عن عبد الله بن أحمد أكثر المتكلمين وعند أهل الظاهر، والشافعي، لا يثبت إلا إذا تأكد صحة قطعية أو على صحيح أو تلقته الأمة بمقتضى، أو عرف من حال الراس أنه لا يوجب إلا عن ثقة، وبالحمل بما قبله مقرر ما يتقوى به فيقول ولا لا، لأنه عند جهالة حديث الراوي لا يقبل حديثه بعد جهالة صحابته ودانته في نظري الأول، عن يروي كلاماً في إرساله لو أنشد حديثه إلى شخص يصدق في ذلك فلا يصدق في سببه بل أنى كثر قول.

لم يتضح له الأمر: أي أنه حديث كمال البصيرة ما يحمل عنه أي يحمل حمله على من سمعه وبمرغ عنه عن ذلك، فلما بدا التصح عند طريق الإسناد يقول لا وسوسة: قال انتهى بخلاف ذلك، بل كان يراد أنه على هذا ينبغي أن يجوز به الرياسة على الكتاب كما يجوز المشهور والظاهر، وذلك لأن الراس لما كان فوق المستند، وتلاه أقسام التواتر والمشهور والأعادي، فإن ما نقل الراس على جميع أقسامه فلا أقل من أن يعفى عن أقسام الأقسام وهو الأحادي، فإذا ردت مرسته على الأحادي فليس المشهور، لا سيما نسخة سبها، والمشهور يجوز به الرياسة على الكتاب دفعه بقوله: يمكن عند إلح فلم يجوز: ريافة لئلا يفسد في معنى الجمع بمنه، فإنه يؤيد إلى الريادة على الكتاب، والمرأى والاجتهاد، وهو غير حائر خلاف المشهور، بل مزية وفوقه يستدعي الاجتهاد بل منظر.

دون هؤلاء أي مراسيل من بعد الصحابة والتابعين وتبعهم، والمراسيل جمع المراسل، والياء الإتيان كما في المراسل، وفي العرب: أنه اسم حسن كلامهم، اختلف فيه أي فيما ذكر من مراسيل من غير هؤلاء، وهذا مما ثالث فيه، بعد فحص مشايخنا مثل الكرخي يقول: أن ما هو عندنا من مراسيل هؤلاء الثلاثة نوحده في مذهبهم، وهي القسط والعدالة، وقال عيسى بن أحمد: لا يثبت لأن بعد القسود الثلاثة زمان حسن، ولم يتخذ في شيء من هذه النهج، يروي الثقات مرسله إلح، فثبت نقل مراسله أيضاً بالاتفاق كمراسل القرون الثلاثة.

مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله، وقال الشافعي رحمته: لا أقبل إلا مراسيل سعيد بن المسيب رحمته، فإني كتبتها فوجدتها مسانيد.

### [الحديث المتواتر وحكمه]

والمسند أقسام: المتواتر، وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتروهم تواترهم أي تواترهم على الكذب؛ لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم، وبدوم هذا الحديث إلى أن ينصل... أي يندم الترمذ

وأمثاله: مراسيل محمد وسننائه عند طقات بقية أي قول، ذكر محمد في مثال تسامح؛ لأنه في القرن الثالث أي تبع التابعين بالانفال. لا أقبل: مراسيل التابعين ومن بعدهم.

[تنبيه] ولم يذكر المصنف القسم الرابع من المرسى، وهو مرسل من وجه ومسد من وجه آخر، فاقول: هو مقبول عند العامة؛ لأن المرسل ساكت عن حيل الراوي، ولا سند ناصر، والمساكن لا يهاوض الناجي، فإفاد وجه الإسناد على وجه الإرسال، كحديث: لا تحاج إلا بولي. أسند إسحاق بن عيسى وأرسله شعبة [الطحاوي ٨٥-٩٠] ولمّا فرغ من المرسل وأحكامه شرع في مسند.

أقسام ثلاثة؛ لأنه إما مروية رواية عن لا يمكن تواترهم على الكذب، أو لا، وعلى الأول إما يسوي فيه جميع الأقسام من أول ما بدأ ذلك الخبر إلى آخر ما بلغ إلى هذا المائل أو لا، بن بعض كذلك بعد القرن الأول؛ معنى القرن الأول هو المتواتر والثاني هو المشهور، وعلى الثاني الثاني هو غير الواحد. والتواتر في اللغة تابع أمور واحد بعد واحد من أنوثته قوله تعالى: ﴿لَمْ يَأْتِكَ أَشْءٌ مِنْكَ إِلَّا مِنْ بَيْنِ يَدَيْنِ﴾ (سورة الحديد: ١٠)، أي متابعين واحداً بعد واحد؛ وفي الاصطلاح هو غير جملة بعد نفسه العلم بمصدق، ويُسَمَّى المصنف بقوله: وهو ما يرويه إلخ.

لا يحصى عددهم: وعدم الإحصاء ليس بشرط عند الجمهور خلافاً لبعض، فالحكم اشتراط العدد، فقال البعض: خمسة، وقيل: سبعة، وقيل: ثمانية، وقيل: عشرة، وقيل: أربعون، وقيل: مائة، بل كل ما يحصل به العلم بالضرورة فهو من أمانة التواتر ولا يوجبهم؛ أن يجعل هذه الجملة تسمى بقوله: "لا يحصى عددهم" فيكون مراقفاً للجمهور.

وعداوتهم: يشير إلى اشتراط العدالة، ولكنها ليست بشرطاً عند العامة في التواتر، وإنما هي شرط في أخبار الآحاد. وتباين أماكنهم: أي تسمدها، وهذا يلزم إلى اشتراطه، وهو ليس بشرط عند الجمهور للحصول العلم بأخبار ساكني بلدة واحدة، وإنما ذكر المصنف هذه القيود؛ لأنها تنفع للاحتيال، لا لأنها شروط حتمية، ولا كان لغير هذا بيان التواتر من السنة لا التواتر المطلق زاد فيها آخر. إلى أن ينصل إلخ. أي يرويه قوم لا يحصى عددهم طبقاً بعد طبقاً بأن يسوي فيه جميع الأقسام من النافل إلى ظني أي ظني حتى لو انقطع ذلك العدد في فرد =

برسول الله ﷺ وذلك مثل نقل القرآن، والصنوات الخمس، وأعداد الركعات، ومقادير الزكاة، وما أشبه ذلك.

### [الحديث المشهور وحكمه]

وبأنه يوجب علم اليقين بمسألة العيان عملاً ضرورياً، والمشهور وهو ما كان من الأحاد في الأصل ثم انتشر، فصار ينقله قوم لا يتوهم نواظرهم على التكذيب، وهم القرون التي ومن بعدهم، وأولئك قوم نفاث أئمة لا يهتمون،<sup>١</sup> .....  
أي رتبة لصحة  
فيهم نظر

• الصحابة يكون مشهوراً لا متواتراً، وما أشبه ذلك: فالجرح والتعريف، هذا مثال لفظي المتواتر، لا المتواتر المسنة؛ لأن في وجودها اختلاف، فحين لا توجد، فيقال: هي "في الأصل ثابتة" [ابن حبان، رتبة: أ] وهذا المنية على المدعى واليمين على من أنكره. [الرمي وقب: ١٤١] يجب أن يشترط الصحة للموافاة الثلاثة، لأنها يرجع إلى المحققين الأول، بعدهم يبلغ في الكثرة إلى أن يمنع الاتفاق بينهم، والموافق على نكثت عادة. الثاني كونه مستنداً لذلك الخبر إلى الجنس، فإنه في مثل حيث العلم لا يفيد قطعاً، الثالث أن يكون ذلك المتواتر في جميع الطبقات مساوياً.

علم اليقين (ج) أي يحصل من اتواتر اليقين فلا تحسب وعبر كما يحصل من مشاهدة عيان؛ لأنه يحصل لمن لا يفكر على النظر كالتصديق، وتقبل المقام أن المواجهة والمسيسة قاما، إن المتواتر لا يفيد اليقين أصلاً، بل يحصل منه الفرق، والخمسة على أن يفيد اليقين، ثم احتضروا الضروري هو ثم نظرياً فالأكتون على أنه ضروري، وقال أبو الفاتح الكمي وأبو الحسين الصوري من معرفة وهو يكره اتفاق من الشبهة، إنه استدلال أي نظري، وقال الغزالي إنه قسم ثالث، وتوقف الفرق في الأصلين، ولا أن يجد من أعسا العلم الضروري بالبلاد المتعددة كعكة ومصر، كما لقد العلم بالخصومات ملا فرق بينهما، وما ذلك إلا بالأخبار، وهذه لو كانت نظرية لاستبحر إلى ترتيب استدلالات، واللامر منيف لمصولة من لا يقدر علم، ذلك كذا.

هذه أي الثالث، وإن قيد بمشاهرة في الفرق الأول والثاني، لأنه ثم يشتهر في هذين الفريقين من في غروب في بعدها لاستثنى مشهوراً. ألا ترى أي عادة الأخبار المشتهرة في هذا الرصد لكثرة التردد، ولكن لا يقال لها مشهور، وما كان يتوهم أن الخبر يشتهر على ما قلتم إنما انتشر بعد الفرق الأول فما رجع ترجيحه على لأحاد، وأنه أيضاً كان غير مشهور في الفرق الأول. وإنما لمرة بعد الفرق، إذ هو منشأ ذلك دفعه قوله: وأولئك بلغ وأولئك، أهل القرن الثاني والثالث نفس غلوة، لا يهتمون بالأخبار والكذب؛ لأنه رتبة قال: نعم أغربون قري ثم الذين يلوهم ثم الذين يلوهم. [ابن حبان، رتبة: ١٦٥]

فصار بشهادتهم ونصديفهم بمنزلة المتواتر، حتى قال الجصاص: إنه أحد قسمي المتواتر، وقال عيسى بن أبيان: يفضل جاحذه ولا يكفر، وهو الصحيح عندنا لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر، فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى، وهو نسخ عندنا، وذلك مثل زيادة الترخيم والمسح على الخفين. <sup>وهو أقوى منهم</sup> <sup>وعلى زيادة</sup>

تمسكة المتواتر خلاف لأحد حيث لم يحصل له هذه الزيادة أحد قسمي المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن طريق الاستدلال، وإليه ذهب جماعة من أصحابنا. وقال عيسى بن أبيان من أصحابنا: إنه دون المتواتر ونحوه الواحد، ويجب علم طاعتية لا علم بغيره حتى يفضل جاحذه ولا يكفر، ويجوز به الزيادة على الكتاب، ولا يجوز به مسح مضاف إليه ذهب كثير من المحققين، وقال بعض أصحاب الشافعي رحمه الله إنه ملحق بهم الواحد فلا يجزئ إلا الظن، وهو أي الزيادة، وتذكرة الصنع داعية إلى الجواز.

عندنا اعلم أن الزيادة لو كانت عاماً لمحض كيان التفسير لمخارج المتواتر والشهور والآحاد، ولو كانت عاماً لمحض لا بد من الإجماع، ولو كانت عاماً من وجه من حيث نرفع الإحلال وتبطله بالتفديد جازت المشهور. لأنه متواتر من وجه واحد من وجه، نظراً إلى الخفتين. وذلك: أي الزيادة على الكتاب. طاهر المشهور. زيادة الترخيم: في حق المحصر على التكرار، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا آيَاتِهِمْ﴾. منها ما به جاحذه (الم: ١٠١) فإن في هذه الآية حد الزيادة مائة صلاة مضافاً أي سواء كان المرء بمحض أو لا، ولكن زيادة غيره من غير النص بالخير المشهور. وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتَّبِعُوا مِلَّةَ الْفَرِيقِ الْكَاذِبِ﴾. زيادة مائة الترخيم. رواه مسلم عن عبادة بن الصامت، [رواه: ١٤١٩] إروى عنه من غير واحد من أصحاب النبي ﷺ الترخيم في حق المحصر.

ولذا قيل: في هذا السبيل نقر، من ثوب الترخيم متواتر حتى كما صرح به في فتح القدير. والمسح على الخفين: لأن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا آيَاتِهِمْ﴾. يوجب الفصل عموماً سواء كان جاحذه التخفيف أو غيرها ولكن زيد عليه المسح في حالة التخفيف، ونقص هذه الحالة عن العمل بنحو المشهور وهو ما روي على أنه جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام واليا بين للمسلم، ويوماً وليلة لتخفيف. رواه مسلم. [رواه: ٦٣٠] قال أحمد: ليس في قلبي من المسح شيء، به يوعون حديثاً عن أصحاب رسول الله ﷺ، ما يروونه، وما يروونه، إروى ابن القوام في أحسن أخباره قال حسني ميعون حديثاً عن أصحاب رسول الله ﷺ أنه لا مسح على الخفين، كذا في فتح القدير، أقول: على هذا حديث المسح متواتر لمعه، وليس مشهوراً.

[خیر الواحد و حکمه]

والتابع في صياح كفاة البين، لكنه لما كان من الأحاد في الأصل ثبت به شبهة <sup>وعلى رواية</sup> سقط بها علم اليقين، وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد أو اثنان فصاعداً بعد <sup>كثرة عدد الشبهة</sup> أن يكون دون المشهور والمتواتر، وحكمه إذا ورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة.

= توكيد في الطبقة الأولى وكذا في سائر الطبقات عدد متناهي، وإشغال الجسم عنى من يسمي.

التدفع في كتاب الخ إلى أن في قراءة عبد الله من مسعود بنده: تصيام ثلاثة أيام متتابعات ، (مسلم، رقم: 1699) فوجدت بعض "التدفعات" على الكتاب لكن قراءة مشهوره في محور الزيادة هنا على نكبات ، وما أن عوفه أنه لا يحل للزيادة على الكتاب ، بإحدى المصنفين ، والزيادة سبع ، ونسخ إما يكون بنقله عن عيسى أن عبد الله مشهور علمه يقين كالشهر ، دفعه بقوله : لكنه في الخبر مشهور .

به. أي يكون من الأحاد. علم الفحين خلاف القوتير، لا يعد بينهم ولا على أعضائهم.

مردودیه التواحد أو التثان: وفيه رواه الحارثي وغيره من المتقدمين، فاستخرجوا المعنى فيه، وأنها رواية عن شرط  
مردود الألف، بعد ما لا غير للمعنى فيه، وهو رواية التواحد أو التثان.

[illegible]

إذا ورد ذلك الخبر حال كونه غير مخالف لحديث وأئمة المشهورين، فلا يزال أن لا يكون ذلك الخبر مخالفاً للكتاب، فلهذا ورد أن الكتاب لا يمكن تأويله غير تصديق لا يصل ذلك الخبر مخالفاً، وكذلك إذا حدثت عبود الكتاب، أو ظاهرة لا يجوز تخصيص العموم، وحمل الظاهر على اعتبار عدد خلافاً للشايعي و١٠، وعامة الأصوليين، ومثاله ما روي أنه يقال: "من معاً ذكره فليومئاً" [ابن دبرج، ١٨٦] فإنه مخالف للكتاب ومع قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَحْشُرُهُمْ فِي جَهَنَّمَ﴾ (التوبة: ١٠)، فإنما يركب في الاستحسان ما لا يمكن إلا بحسب الفرج، فلو كان من الذكر من حدث ما كنت الخطأ بالاستحسان، فأصل: وكذا قوله تعالى: ﴿الاصحاح إلا بفائحة الكتاب﴾، فإنه يخالف عموم قوله تعالى: ﴿يُنَادُوا رَبَّهُمْ﴾ (البقرة: ٢١)، ولا يترك النص ما يكاد يخل هذه الأحاديث، والثاني لا يكون مخالفاً للكتاب المشهور، لأن أحد المشهورين روي عنه، ولا يصلح اعتراضه به، فترك في مقاله، ومثاله ما روي أنه يقال: فليومئاً =

في حادثة لا تتم بها البلوى، ولم يظهر من الصحابة عليهم السلام الاختلاف فيها، وترك

أي في الحادثة

الحاجة به، أنه يوجب العمل بشروط تراعى في المخير.

تلك الشروط

## [شروط أربعة في المخير]

وهي أربعة: الإسلام والعادلة والعقل الكامل والضيبط، .....

■ يشاهد ويؤمن فإنه مخالف للخبر المشهور، وهو قوله تعالى: "أَشْهَدُ عَلَى الْمَدْعَى وَالْبَيْعَ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ".

[الترمذي، رقم: ١٣٤١] وإذا لم تحتج بمثلته بالخبر المشهور فمخالفته بالتواتر أولى بالاعتبار. والثالث أن يكون

في حادثة لا تتم بها البلوى إلخ.

لا تتم بها البلوى: لأنه إذا كان مما عم به فبلوى فلا بد أن يكون مشهوراً أو متواتراً لحاجة الخلق إليه، ولذا

تواتر القرآن، واشهر أخبار البيع والشكاح والطلاق. ولما لم يشتهر عَمَّيتاً أنه سهو أو منسوخ كما هو مذهب

أبي الحسن مكره في جميع المتأخرين سواء، وقال الشافعي رحمه الله وعامة الأصوليين: يقبل إذا ثبت سند، وإليه ذهب

أهل الحديث، وذلك مثل حاثب الجهر بالسبلة فإنه مع عموم البلوى لم يبلغ حد الشهرة فضلاً عن التواتر.

وتترك الحاجة به: أي نحو الواحد. حاصله لا يكون الحديث متروكاً عند اختلاف الصحابة في تلك الحادثة فهي

ورد فيها ذلك الحديث، إذ عنت ظهور الاختلاف في الحادثة إذا لم يحتج أنفسهم لهذا الحديث علم أنه ليس بمانع

عندهم، وإلا ما وجه ترك الاحتجاج به عند سب الحاجة إليه؟ فلا يكون هذا الحديث حجة عند بعض المتأخرين

من أصحابنا وعامة المتأخرين، وقال أهل الحديث وعندهم من الأصوليين: هو حجة، مثاله ما روي عن زيد بن

ثابت عن النبي ﷺ أنه قال: "الطلاق بالرجل". فالصحابه اختلفوا في تلك المسألة، فذهب زيد بن ثابت وعثمان

وعائشة عليهن السلام إلى هذا كما هو قول الشافعي رحمه الله، وذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما إلى أنه معتبر بحال المرأة كما هو

مذهبنا. فلم يكن ذلك الحديث ثابتاً عندهم لاستحج بعضهم به لغيره، فحكم هذا الخبر المشروط بشروط أربعة.

العمل: لا العلم والطمعانية بل القطر، وذهب أحمد وأكثر الحديثيين إلى أنه يوجب علم اليقين، وهذا خلاف ما نجد

في أنفسنا من إحصاء الأحاد، ووجوب العمل إنما ثبت بشروط أخرى غير الأربعة السابقة.

والعقل الكامل: الذي يحصل بعد البلوغ. والضيبط: وهو سماع الكلام كما هو حقه، ثم فهم معناه، ثم حفظه ثم

الثبات عليه، أما الإسلام فلا أن الكفر يورث قلة في الخبر لمعادومهم وسبهم في غيوب الدين بإدخال ما ليس منه

فيه. وأما المدقة وهي الاستقامة في الدين فلا أن الفاسق لا يبالى بالكذب، فإذا كان عدلاً لم يرجع الصديق منه، وأما

كمال العقل فلا أن الخبر خصوصاً في الدين لإهداي كما هو حقه بغيره، وأما الضبط فلا أن الصديق لا يحصل إلا به.



فلا يجب العمل بخبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه ولذي اشتدَّت غفلته خلقة  
أو مساهمة أو مجازفة.

### [حكم المستور]

والمستور كالفاسق لا يكون عمله حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته إلا في  
المصدر الأول على ما تبيين، وروى الحسن بن <sup>الاستحسان</sup> عن أبي حنيفة <sup>عليه السلام</sup> أنه مثل العدل  
فيما يخبر عن نجاسة الماء، وذكر في كتاب الاستحسان: أنه مثل الفاسق فيه: ....

خبر الكافر، فقدان الشرط الأول، وهو الإسلام. والفاسق، أي لا يجب العمل بعمره لعقدان شرط الثاني وهو  
العدالة، وكذا لا يجب العمل بغير نصي والمعتوه لتفقدان الشرط الثالث وهو كمال العقل، وكذا لا يجب العمل  
بغير الذي اشتدَّت غفلته خلقة بأن كان سهو وسياه تغلب من حفظه. أو مساهمة: أي عدم المبالاة بالسهر  
واختطاً مجازفة: أي التكلم من غير حكمة وبغفلة؛ لعدم الشرط الرابع وهو الضغط.

ف: وهذه الشروط الأربعة تحت أن توجد في الرقوي ظاهرة؛ لأن المستور لا يقل حدته كما بينه النصف  
بقوله: والمستور إلخ. والمستور الذي لا يظهر نفسه وعدالته. في باب الحديث إلخ: راجع بقوله "في باب  
الحديث" عن باب القضاء، إذ القاضي أو قاضي الشهادة المستور جازع أي حنيفة راجعاً إلى ظاهر العدالة؛  
لأن السلم ظاهره العدالة، وهذا خلاف من كان مستور الإسلام أو العقل أو الضغط، حيث لا يقل قوله: لا في  
القضاء ولا في الحديث؛ إذ تلك الأمور ليست ظاهرة في حق المرء فانهم.

إلا في المصدر الأول: أي لا يكون حكم المستور حجة في جميع المصادر إلا في المصدر الأول. وأرد به قرن الصحابة  
والتابعين وتابع التابعين، وهو المستور من المقرون الثلاثة يكون حجة شروط على ما تبيين من أن العدالة أصل في ذلك  
الزمان بشهادة النبي ﷺ بقوله: "خير المقرون فرقي ثم اتبس بلوهم ثم تفن بلوهم". رواه ابن حنبل، (رقم ٦٦٥٨)

فهذا يفسر من صاحب الشرح، وتعديله لقوى من تعطيل غيره، وروى الحسن بن زياد تلميذ أبي حنيفة -  
مثل العدل إلخ: وهو الظاهر من منعه وهو أنه يجوز القضاء بشهادة المستورين إذا لم يظهر؛ لأن العدالة صاهر  
من المسلمين. مثل الفاسق فيه: أي بها يخبر عن نجاسة الماء، حتى إذا حضر لشدة الصلاة ولم يجد ماء إلا في  
بناء فقال: حل وهو مستور. أحال: أي بحس، لا يقل حرمه إلحاقاً بالفاسق، نعيمه أن يوصف من ذلك الماء.

\* العقل: جرد قبل كيف يشتر العقل؛ إذ البلوغ أقدم منه، والشيوخ أمر صاهري لا يستر في حق من لم يره قناعة.

## [خير الفاسق]

وهو الصحيح. وقال محمد رحمته في الفاسق يخرج بنجاسة الماء: إنه يحكم السامع رآه، فإن وقع في قلبه أنه صادق يتيمم من غير إراقة الماء، فإن أراق وتيمم فهو أحوط <sup>أي للمعم</sup> للتيمم، وفي خير الكافر والصبي <sup>أي للمعم</sup> وللعنوة إذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء بوضوئاً ولا يتيمم، فإن أراق الماء ثم تيمم فهو أفضل، وفي المعاملات التي تنفك <sup>تلك الماء</sup> عن معنى الإلزام كالوكالات والمضاربات والإذن في التجارة يعتبر خير كل مخير؛ لعموم الضرورة الداعية إلى سقوط صفات الشوائب، .....

وهو الصحيح: لظهور النقص فيما بعد العصر الأول، فلا يحد على قول المسور ما لم يظهر عذقه مع من الأصل في الماء هو الظهور. ولما فرغ عن المسور شرع في الفاسق فقال: وقال محمد إجماعاً يحكم السامع رآه: أي جعل السامع رآه حاكماً فيخرج. يتيمم من غير إراقة الماء؛ فلا يجوز له الرصوء من ذلك الماء؛ لأن أكبر الرأي فيما لم يوثق على حقيقته، كالقبح صبر الفاسق لا يثبت به في نجاسة الماء، وإنما وجب عليه التيمم من غلبة ظنه لا بخبره. أحوط للتيمم: لاحتمال أنه كاذب في حرمه، فحينئذ لا يجوز له التيمم لو جرد الماء الطاهر، والاحتياط أن يريق الماء ليعمر عادماً له، فحينئذ يجوز له التيمم بيقيناً وإن كان أكبر رآه أنه كاذب في حرمه، وأما لو أخبر الكافر والصبي وللعنوة بحكمه ما بينه المصنف بقوله: وفي خير الكافر إجماعاً ولا يتيمم: لعدم الاعتبار بخبرهم، وذلك لأن في اعتبار أخبارهم إلزاماً، وهؤلاء ليس لهم ولاية الإلزام. فهو أفضل: لأن احتمال الصدق غير متقطع عن حرمه؛ لأن الكافر والصبي والعنوة لا يثبتان الصدق؛ وعلى هذا التفسير لا يجوز له التيمم بالماء، فخصه فله أن يريق الماء أولاً ليعمر عادماً له ثم يتيمم. التي تنفك: عن معنى الإلزام، واحتراز به عن المعاملات التي فيها إلزام بعض من حقوق العباد التي تجري فيها الخصومات، فإن في تلك المعاملات لا يتقبل الشهادة بغير الرواية والأهلية، ولنظير الشهادة والصدقة، وكذلك احتراز به عن المحقوق التي فيها إلزام من وجه دون وجه، كتمويل التركيل وحجر المأذون، فإن فيها يشترط أحد شرطَي الشهادة إما العدة وإما التعدد اعتباراً لمعنى الإلزام وعدمه. كالوكالات: بأن قال: فإن وكلت. والمضاربات: بأن قال: فإن جعلت مضارباً. والإذن في التجارة: بأن قال: بعد: إن مولاك أذن لك في التجارة، فإن في تلك المعاملات يعتبر خبر كل إجماعاً كل مخير؛ عدلاً كان أو غير عدل، حياً كان أو بالغاً، مسلماً كان أو كافراً، حتى يثبت خبر فاسق والصبي والكافر لو جهن، أحدهما ما بينه بقوله: لعموم الضرورة إجماعاً سائر الشرائع المذكورة من الإسلام والعدالة والعقل الكامن والفضط.

فإن الإنسان فلما يجد المستجمع لتلك الشروط يعني إلى وكيله أو علامه، ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر، ولأن اعتبار هذه الشروط ليرجع جهة التصديق في الخبر فيصالح أن يكون ملزماً، وذلك فيما يتعلق به اللزوم فشرطها في أمور الدين دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات، وإنما اعتبر حيز القافس في حل الطعام وحرمة وطهارة الماء ونجاسته إذا تأيّد بأكثر الرأي؛ لأن ذلك أمر خاص لا يستقيم تنقيبه من جهة العدول، فوجب التحري في غيره للضرورة، .....  
 أي أمده  
 أي المصلحة

المستجمع لتلك الشروط إلخ؛ فلا يترد في هذا القسم ما ذكرنا من الشروط تعطلت الأثر ووقع الغتر ولا دليل مع إلخ. هذه مقدمة أخرى لبيان لزوم الضرورة، وذكول كانت بيان للضرورة. ولخاصل أن في تلك المعاملات لا دليل عند السامع حتى يعمل به وقت عدم اعتبار هذا الخبر، بخلاف ما إذا أخبر القافس بنجاسة الماء حياء لا يعمل به، لأن عليه التأمل يعمل به وهو أن الأصل في الماء الطهارة، فليس بالضرورة تأمله عما حتى يعمل غيره، فلا لأعمال غيره غير التحري، بخلاف ما نحن فيه، فإن الضرورة لازم فيه، ولا ستر من يعمل غيره، فلا يعمل به، ولا يابى ما به يقول، ولا إلخ. وذلك أي اعتبار هذه الشروط يصلح أن يكون ملزماً إذا يكون فيما يتعلق به اللزوم من أمور الدين، فشرطها في أمور الدين؛ لا يتعلق به من اللزوم، بخلاف ما ذكرنا من قبل، لأنه لا إجماع فيه، كما ترى أن التوكيد واجب لا يلزمها الإقدام على التصرف، وإذا لم يكن فيها إجماع فأي حاشية إلى اعتبار تلك الشروط، وإليه أشار بقوله: دون ما لا يتعلق إلخ أي شرطاً لتلك الشروط فيما دون أمور لا يتعلق به اللزوم من المعاملات، التي تنفك عن معنى اللزوم كالمواكالات، والمسلمات، وما كان يرد أنه لما فتنم، تلك الشروط شرطها في أمور الدين لما يتعلق بها من اللزوم، لزم عليكم أن لا تقبلوا، أي القافس حمل الطعام وحرمة لأهله من أمور الدين، والقافس لا يوجد فيه شرط اعتداله كحاشية بقوله: وإنما اعتبر إلخ.

لأن ذلك: أي الموقف على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمة. أمر خاص. بالسببة إلى رواية الحديث، أي ليس الأمر تمام يقف عنه جميع الناس على أمر خاص قد يقف عليه نفساً حاشية فحينئذ لا يستقيم إلخ. لا يستقيم تنقيبه إلخ. بخلاف الحمية، فإنه أمر عام كثيراً ما يقف عليه عامة الناس، فيمكن لأحد من العدول مهم للضرورة. حاصل الجواب أن غير القافس في حل الطعام وحرمة إنما يقبل لأجل الضرورة، وهي عدم استقامة الباقي من جهة القول المذكورة أمراً خاصاً.

وكونه مع الفسق أهلاً بشهادة وانتفاء التهمة، حيث يلزمه بحره ما يلزم غيره: إلا أن هذه الضرورة غير لازمة؛ لأن العمل بالأصل ممكن: وهو أن الماء طاهر في الأصل، فلم يُحمل الفسق هدراً ولا ضرورة في المصير إلى روايته في أمور الدين أصلاً؛ لأن في العدول من الرواة كثرة، وهم غيبة، فلا يصحار إليه بالتحري.  
أي بالحر القاسم

[خير صاحب الهوى]

أما صاحب الهوى فالمذهب المختار أنه لا تنقل رواية من انتحل الهوى ودعا الناس إليه؛ لأن الحاجة والدعوة إلى الهوى سبب دأع إلى التقول،  
الذي قصدناه

وكونه أي إن ينس لأجل الضرورة ولكن القاسم مع الفسق أهلاً بشهادة حتى وفسي القاصي بشهادته بعد انتفاء التهمة: أي تحية الكذب عن حره ما يلزم غيره من الانحساب والافتراء، فلا يكون حره مزمناً على العلم بأول أن يلزمه أولاً من آخر ما يلزم غيره منه، بخلاف الكفر ونقصي حدث لا يحمل حره ما في حر الطعام وحرمة أعضائه لأن الكفر ليس له الشهادة على المسلم، والعصبي ليس له الشهادة لغيره، ومع ذلك فله الكذب غير مدعوع عن حره ما حيث لا يلزمه ما يلزم غيره، أما الكفر فله غير محتجب بالشرع، وأما العصبي فإنه يهر مكلف، ولما كان مرد أن الضرورة لما تحقق، في قول حر القاسم في حل الطعام وحرمة ما يجب أن يقول حره من غير وجوب التحري في حره أضاف قوله، إلا أن هذه الضرورة إلى غير لازمة: في قول حره في حل الطعام وحرمة.

الماء طاهر إلخ: وكاننا الطعام، وذلك لأن الماء والطعام طاهر في بدء الحقيقة، وإما بحر منهما الحاجة بسبب غرض، وإذا كان كذلك علم يعمل فحسب مقرر، بل عتو من وجه حيث لا يحلو حره منو التحري فيه، ولما كان يؤهم أنكم كما قسم جو القاسم في حر الطعام وحرمة من التحري مكلف ينبغي أن يعلم حره في الحديث مع التحري، دعه بقوله، ولا ضرورة إلخ: أصلاً مع التحري ولا مع التحري، وهم غيبة من نوره، فلما سعى الضرورة برأسها ما بالتحري: لأن قول حره من الضرورة، وإذا اعتدت للضرورة انصم بمقول رأسه.

الهوى وأهوى ميلان النفس إلى الشهوات من غير داعية شرع فالمذهب المختار في قول روايته دأع فيجوز انتحل الهوى: والانتحال: الغاذي التحلق، وهي القلة. وإحاصل أن صاحب الهوى إن كان يهر المدعوه ملة ومذهب ودعا الناس إليه: أي إلى الطريق الذي أخذ، ملة لا يقل روايته في ذلك؛ لأن احتاج: أي بحامضة صاحب الهوى مع أهل الحق. والدعوة: أي دعوة صاحب الهوى الناس. التقول: أي كالكذب والافتراء على النبي ﷺ كما يشاهد.

فلا يؤقن على حديث رسول الله ﷺ.

### [خير الراوي المعروف]

وإذا ثبت أن خير الواحد حجة قلنا: إن كان الراوي معروفاً بالفقه والتقدم في الاجتهاد، كالخلفاء الراشدين والعبادة الثلاثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعائشة رضوان الله عليهم أجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر، كان حديثهم حجة، يتروك به القياس، وإن كان الراوي معروفاً بالعدالة والحفظ دون الفقه،

= في تفرق الضالة حيث يدعون الحديث على من سرفاههم وينسبونه إلى النبي ﷺ فلا يؤقن: أي لا يقبل صاحب الظن أو أمين على حديث رسول الله ﷺ. ونعصّل المقام أنه لا يجوز أهل الظن بما أن بلغ اعتقاده إلى الكفر، كقوله الروافض والحسنة أو لا، فإن كان الأول قد احتلف فيه، ذهب جماعة من أهل الأصول إلى قبول شهادته وروايته؛ لأنه من أهل القبلة ينسبك بالإسلام، وذهب الأكثرون إلى ردّها؛ لأنه كفر، وهو ليس بأهل الشهادة ولا الرواية، واحتلف في القسم الثاني أيضاً فقال القاضي أبو بكر الشافعي ومن تبعه: لا يقبل شهادته ولا روايته؛ لأنه حاسق لا يثبت بالعصبة، فكيف يثبت على قوله، وذهب الجمهور إلى أنه يقبل شهادته، وأما فرواية فبعد البعض مقبولة على الإطلاق، وقال البعض: لا يقبل إذا كان اتخذ هواه ملّة، ودعا الناس إليه وهو مذهب عامة أهل الفقه والحدّث، وبه رضى المصنف في المنع واعتصامه، ونقل عن أبي اليسر بن أحمد إن كان يكفّر لا يقبل حديثه، وإن لم يكفّر فإن كان ممن يجوز وضع الأحاديث على رسول الله ﷺ لا يثبت غيره لتوهم الكذب كالكركرية.

قلنا: ولما فرغ من تقسيم الحديث باعتبار قوة روايته وكثرتة واتصاله واعتصامه شرع في تقسيمه باعتبار حال الراوي بأنه إما معروف أو مجهول، والمعروف إما معروف بالفقه أو بالعدالة، والمجهول على خمسة أنواع. في الاجتهاد: كلمة "في" بمعنى اللام، والنهي أن لا تقدّم على غيره درجة لأجل الاجتهاد.

والعدالة الثلاثة: والعبادة جمع عدل، مرحّم عبد الله، والمراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس، وقيل: عبد الله بن ربيع عدل عبد الله بن مسعود، وقال الكيرماني: العبادة أربعة: عبد الله بن زبير وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص. يؤيد اشتهار بالفقه والنظر: مثل أبي من كعب وأبي الدرداء يؤيد يتروك به القياس: خلافاً لذلك؛ لأن عنده القياس مقدّم على غير الواحد إذا علمه. كما روى أن أبا هريرة لما روى مرفوعاً: "من غسل الميت فليفسد، ومن حمله فليترصّ". (زاد أبو داود [رقم: ٣١٩١] والترمذي [رقم: ١٩٣] وابن ماجه [رقم: ١٤٦٣] وابن حبان والبيهقي وأحمد، وقال أحمد: لا يصح في هذا الباب شيء) =

مثل أبي هريرة وأبى بن مالك رضي، فإن وافق حديثه القياس عمل به، وإن خالفه لم يترك إلا للضرورة والفساد باب الرأي، وذلك مثل حديث أبي هريرة في **المصرفة**.

= قالت عائشة: أبو بكر موتى المسلمين<sup>٩</sup> وم على رجل توكل عوداً، وأمره أبو منصور البغدادي في كتابه من طريق محمد بن عمرو بن يحيى من عبد الرحمن بن حاطب) متأمل<sup>\*</sup>.

ونحن نقول: القياس للعمل بأصله في كل وضع، إذ كل وصف من أوصاف الشعر بمنزلة أن يكون من نثر في الحكم ويحتمل أن لا يكون. وعمره أحد بين أصله، وإما الشبهة في طريق وحمله، والاحتمال ثلاث في الأصل أقوى من الاحتمال الثالث في الطريق بعد اليقين بالأصل فلا يعارض الخبر.

والفساد باب الرأي: قوله: "والفساد" عطوف تقصيري لقوله: "للضرورة"، والمعنى إنما يترك حديث غير الغلبة إذا خالف قياسي الضرورة، وهي أنه لو عمل بالمخالف وقت المخالفة أيضاً لاسد باب القياس من كل وجه، وقد أمر الله تعالى بالقياس بقوله: **يُؤْتِي الْأَمْرَ الْكَبِيرَ** (البقرة: ١٢٩)، والمخالف أن الراوي غير فقيه، ويحتمل أنه نقل ذلك الحديث بالعمى؛ لأنه كان مخالفاً دأبه مهم فيمكن أنه أخطأ فيه، ولم يترك مراد رسول الله ﷺ، بحيث كعب بعينه على قوله: ويتركه القياس القابل لغونه تعالى، فلهذه الضرورة تركنا هنا الحديث وعملاً بالقياس. حديث أبي هريرة رضي: وهو ما روى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: **الْأَصْرَاءُ الْإِبِلُ** وأضد من أصلها بعد ذلك فهو غير الطريق بعد أن يفسد، إن رخصها لمسكها وإن مسخها رخصاً وصاعاً من ثمر. رواه مسلم [رقم: ٢٨١٥] (أبو داود: [رقم: ٣٤٤٣] والفساد تعجل من التصرع، وهو في اللغة الجمع، يقال: صرقت الماء وصرفته إذا جمعت، والبراد به في الحديث جمع اثنين في انصرغ بالشد. وترك الخلب مدة سحب المشتري بعد ذلك، فيعتد بكثرة له ويشترطه من قال.

وهذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه، لأن القياس في ضمان العتوبات والبياعات كلها أن يكون مقدراً بالثمن في الخلف، والقيمة في ذوات القيم، فصان الذين الشروب إنما ثمن مثله وإما بالقيمة، ولو كان الشعر رفعة فيه عيسى أن يكون حسب الدين، لا أنه يجب صدق الشعر قل النثر أو كثر. فإذا لم يعمل بالحديث لكونه مخالفاً للقياس ليس للمشتري ولاية الرد بسبب التصرف من غير شرط؛ لأن البيع يقتضي سلامة المبيع، ونقله المدين لامتوت وحده، العلامة: لأن الدين لمرء، وبعدها لا يعلم وصف لسلامة، ففقتن أول، هذا عند أبي حنيفة يرد به

<sup>\*</sup> فتأمل إشارة إلى أنه لا يحسن إيراد هذه الرواية كأن أبهريرة لم يكن عنده.

## [خير الراوي المجهول]

وإن كان الراوي مجهولاً لا يعرف إلا بحديث رواه أو بخديثين، مثل وابصة بن معبد  
وسلمة بن يحيى، فإن روى عنه انسلف وشهدوا بصحته، أو سكنوا على الطعن صار  
حديثه مثل حديث المعروف، وإن اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا،...

ثم ذهب المصنفين ومالك بن أبي نعيم وغيرهم إلى أنه لا يصح الاحتجاج به على من كان له شئ من الخبر، وإن شئ لم يسمه أحد، ولا يظهر الحديث.

فإن علم أن هذا مدح عيسى بن أبي، وأما عبد الحكيم ومن تبعه من أصحابنا ليس به الراوي لروا  
لحديث الحديث على القياس، بل ينبغي عدم كل حال ضبط إلا لم يكن محالاً للكتاب والنية المبررة، وبذلك  
على القياس، وهذا هو الحق المنزلي، وإن قال أكثر العلماء وهو المألوف من النقص والتعذر.

مجهولاً أي في رواية الحديث والعادة لا يثبت من حيث لا يعرف، بل بحديث رواه أو بخديثين، فإنه لا يعلم  
عن جهة أصنام، فإن روى عنه إلا ما هو نفسه الأول من الأقسام الخمسة المضمنة فيه من ما سمعناه، وإلا  
عنه من النسب المسمى المعروف، بلغة والحالة واحدة، من مقبول ويقدم على القياس فيه أي في حديثه، بل  
الغرض هو أن بعض من نقل الثقات عنه، هذا هو القسم الثالث.

هكذا في أي حديث معروف، حتى نقل وبشاه على القياس عندنا مثله لم يروا، ثم يروى من من مسموعين،  
ثم نقل من رجل فخرج سراً، ثم يروى له حديثاً ولم يداخل ما حتى يثبت، فبأن سمعوا، عاشت حديثه  
ـالـها، لا وكسر، ولا غلط، وعليها العدة، وإنما الثبوت، فقام معقل من سنان الأسدي فقال: ليس كذلك  
روى في سنة والشتاء شراً من ما قصت، فخرج ١١٨ ابن مسعود (١١٨٥) إلى بعض هذه الطوائف على راس  
وقال: ما جئتكم، ولا صدقكم، وبعبه العدة عندنا، وهو أن العمود منه ما كان لها سلطاناً فلا تتحقق  
تفاته ميو، كما لم يثبت قبل المجهول ولم يسم لها خبراً، فالتفتي من يعمل فاسد به على أن وهو قبيح،  
وبرأه هذا الخبر مكتوباً على ما، فيقيد القياس عليه.

وإن حدث هذا خبراً إلا القليل، روى هذا الخبر عنه، مثل ابن مسعود روى من القرن الأول، وبعبه  
ومسروق ويافع بن صبر والحسن بن البراء الثاني، فثبت روايتهم عنه وعملهم مجرد تداخه مع أنه مؤيد  
بالحسن، وهو أن الثبوت يؤيد من الثبات كما يؤكد المسكن.

\* لا وكسر: مؤيد القياس، وبعبه المؤيد، \* هذا المذهب.

وإن لم يظهر في السلف إلا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكراً. وإن كان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقبل برده ولا قبول لم يجب العمل به، لكن العمل به جائز؛ لأن العدالة أصل في ذلك الزمان، حتى أن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحمل العمل به لظهور الضيق، فصار المتواتر يوجب علم اليقين، والشهور علم الظمانينة، وخبر الواحد علم غالب الرأي، والمستنكر منه يفيد الظن، وإن الظن لا يفتي من الحق شيئاً، والمستنكر منه في حيز الجواز للعمل به .....  
أي المستنكر

وإن لم يظهر في إجماع هذا هو القسم الرابع، فلا يجوز به العمل إلا محال، فقياساً لأنهم لم يكونوا يرون الحديث الثابت عن النبي ﷺ ولم يكونوا يرون العمل به، فإذا ردوه وتركوه علم أنهم يقبوه في هذه الرواية، وهو دون الموضوع في احتمال التكذيب، ومثله ما روى الترمذي عن الغزاة عن الشعبي قال: قالت فاطمة بنت قيس: طلقني زوسي لأننا على عهد رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: لا سكنى لك ولا عقد. قال معمر: فذكره إبراهيم فقال: قال عمر: لا تدفع كتاب الله وسنة نبيه ﷺ يقول امرؤ، لا تدري أجمعت أم نسبت؟ [رقم: ١١٨٠] وقال عمر ذلك بمحض من الصحابة، فلم يذكره أحد، فصار إجماعاً على أن الحديث مستنكر.

جاءت: بشرط أنه لا يخالف القياس بل يكون موافقاً له، وإضافة الحكم حينئذ إلى الحديث مع كونه ثابتاً بالقياس أيضاً هو أن لا يتضح من نص من دليل عن الحكم، كما يتضح في القياس. ذلك الزمان: أي المصدر الأول، قال النبي ﷺ: "خير القرون قرني ثم أتيت بلوهم" الحديث [ترمذي، رقم: ٢٢٢٦] في زماننا: في زمن هذا الزمان، وهذا هو القسم الخامس من المجهول. ولما عرج الصف من هذا الشخص كلامه وبني حاصله فقال: فصار إجماع فصار المتواتر إجماع، ويقال له الموضوع حيث يقطع عنه احتمال كونه حجة بالكلية.

علم الظمانينة: وهو العلم المحصل في القلب بحسب جانب المخالف احتمالاً ضعيفاً جداً بخلاف اليقين حيث لا يحصل وبخلاف المستنكر، كما ستعرف. غالب الرأي: وهو ما كان جهة الثبوت فيه راجحاً، والفراد به الظن، وإن قلت: ما تفرق به بين علم الظمانينة؟ قلت: فرق ظاهر؛ لا في الأول جهة عدم مرجوح حدث، وفي الثاني أيضاً مرجوح لكن لا تلك الترجية. فهو أقوى من الثاني. بهيئ الظن: أي الوجه، وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحاً. لا يفتي: أي لا يبيد شيئاً، وهذا إشارة إلى أنه لا يجوز به العمل كما مر.

والمستنكر منه: أي من الخبر الواحد وهو الذي لم يعرف في السلف ولم يقبل برده ولا قبول.



دون الوجوب، ويسقط العمل بالمحدث إذا ظهر مخالفته قولاً أو عملاً من الراوي  
 بعد الرواية، أو من غيره من أئمة الصحابة، والمحدث ظاهر لا يشمل الخفاء عليهم،  
 ويحمل على الانسحاب.

دون الوجوب: إذا هو بعيد علماً يساوي فيه جهة الشوب والقدم فيجوز به العمل وعدمه اعتباراً للحنين، وهذا هو الحواز. ولما فرغ من بيان التخصيصات شرع له بيان طرق الحديث من جهة الراوي أو من غيره فقال: ويسقط إلخ. عملاً: بأن سئل مخالفته مما هو خلاف يقين. بعد الرواية: وحاصله إذا ظهر من الراوي مخالفة الحديث قولاً أو عملاً والمخلاف يكون قطعية بعد الرواية، يسقط العمل بهذا الحديث بالاحتمال، لأن مخالفته لا تنظر إلا أن يكون لتكون الحديث موضوعاً أو مسوغاً أو لقلة المبالاة والتهاول بالمحدث أو لغلطه وبسببه، وعلى كل حال يسقط الحديث من درجة الاعتبار، أما في الأولى فظاهر، ولما في الآخر من سقوط حدائق المشروطة.

قولاً: "مما هو خلاف يقين" احتراز عن المخالفة التي لا تكون يقين، كما إذا كان الحديث محتالاً للمعاني وأخذ الراوي أحدهما، فهذه المخالفة لا تسقط الحديث عن الاعتبار. قوله: "بعد الرواية" احتراز عن المخالفة التي تكون قطعية، أو لا يعلم تاريخها أي قبل الرواية أم بعدها؟ فهذه المخالفة لا يضر أيضاً، أما إذا كانت قبل الرواية فلا بد يحكم أنه كان ذلك مدعيه، ثم تركه لأجل الحديث، وأما إذا لا يعلم تاريخه فلا بد الحديث حجة يقين في الأصل، ووقع الشك في سقوطه، فوجب العمل بالأصل. ويحمل على أنه كان قبل الرواية لأن الحمل على أحسن هو جهن أولى، أو من غيره: عطف على قوله: "من الراوي" أي يظهر المخالفة من الراوي أو من غيره.

والمحدث ظاهر إلخ: وإنما قيد بقوله: "والمحدث ظاهر" احترازاً عما كان لا يشمل الخفاء على الصحابة فإنه لا يوجب جرحاً فيه، كحديث وجوب الوضوء بالفهقهة في الصلاة، حيث خالف فيه بعض الصحابة، ومخالفته لا يقدح في ذلك؛ لأنه من المصادرات الواردة التي يمكن حقاؤها عليه.

ويحمل إلخ: عطف على قوله: "يسقط العمل بالمحدث". وحاصله إذا ظهر المخالفة عن غير الراوي من الصحابة في الحديث الذي لا يشمل الخفاء عليهم بل يكون ظاهراً يسقط العمل بهذا الحديث، كما يسقط إذا ظهر المخالفة من الراوي، ويحمل هذا الحديث على أنه مسروح. مثاله ما روى مسلم عن عباد بن الصامت أن النبي ﷺ قال: "محدثوا عني، عني، قد جعل الله من سبيلكم البكر بالبكر جلد مائة ونفسيه عام، والقيط بالقيط جلد مائة والرحم". [رغم: ٢٤٦٤] وفي معناه ما روى البخاري رحمه: ٦٨٢١ وفي معناه ما روى البخاري، فثبتك هذا الحديث الشافعي إلخ. وحمل النبي ﷺ إلى عام جزءاً من الحد. وعن يقول: إنه قد ظهر المخالفة فيه من أئمة الصحابة، والحال أن هذا الحديث كان ظاهراً عليهم، نعم أنه مسروح لا يعمل به. ■

واختلف فيما إذا أنكره المروي عنه، قال بعضهم: يسقط العمل به، وهو الأشبه، وقد قيل: إن هذا قول أبي يوسف <sup>أي الحديث</sup> بالله خلافاً لمحمد <sup>أي الحديث</sup> بالله، وهو فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها، قال أبو يوسف <sup>أي القاضي</sup> بالله: لا تقبل، وقال محمد <sup>أي الحديث</sup> بالله: تقبل.

### [حكم الطعن المبهم]

والطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوي .....

= ولا كيف يظن بكار الصحابة لهم مخالفوا رسول الله ﷺ، كما روي أن عمر بن الخطاب رجلًا فارتد ولحق بالروم، فحلف أن لا ينفي أحدًا أبدًا، كما في "مصنف عبد الرزاق"، (رقم: ١٢٢٢) عنه: في الشيخ: يعلم أن إنكار المروي عنه على وجهين: أحدهما إنكار جاحد بأن يقول: كذبت علي، أو ما روي لك هذا الحديث قط، ومقتضى يسقط العمل بالحديث، لأن كذب أحدهما لا على التعمين ضروري وذلك موجب للصدق في الحديث، لكن لا يلزم به ففصح فيها حتى يقبل روافقه كل واحد منهما في غير ذلك الخبر، وثانيهما إنكار مترقب بأن يقول الشيخ: لا أذكر أني رويت لك هذا الحديث، أو لا أعرفه، فيه اختلاف كما بيناه بقوله: قال إلخ. بعضهم: هو أبو الحسن فكرسي وجهه من أصحابنا وأحمد بن حنبل في رواه عنه، وهو الأشبه: بالحق؛ لأن الخبر إما يكون حصة بالاتصال بالشيء ﷺ، ويانكروا الراوي بتقطع الاتصال. إن هذا: أي سقوط العمل بالخبر. خلافاً لمحمد: فإن عنده لا يكون توقف المروي عنه فيما رواه مرحأً ولا يسقط به العمل بهذا الحديث، وفيه ذهب مالك والشافعي <sup>أي الحديث</sup> بالله وجماعة من المتكلمين مستدلين بأن الراوي عدل ثقة يصدق فيما أخبره، وإنكار ليس على سبيل التيقن من المروي عنه، فلا يبطل به ما ترجح صدقه بصدقه الراوي، كما لا يبطل بموته وجوبه. وهو: أي اختلاف محمد وأبي يوسف في هذا. لا يذكرها: أي القضية، فله مسألة ذكرها المصنف في "أدب القاضي"، صرحاً أن رجلاً ادعى على القاضي بأنه قضى له على شخص بكذا، فقال القاضي: لا أذكر أني قضيت لك بكذا، فأقام رجل البينة على القاضي بأنه قضى له بكذا، حتى شهد الشاهدان بأنه قضى بكذا، فني هذه المسألة اختلاف بين محمد وأبي يوسف.

لا تقبل: شهادتهما لإنكار من يستد القضاء به، فكذلك في باب الرواية. فقيل: لاحتمال التيسار من جهة القاضي، فكذلك في باب الرواية، فذهب كل واحد منهما في باب الرواية إلى أصلهما الذي في هذه المسألة. والطعن المبهم: من أئمة الحديث بأن يقول: هذا الحديث مجروح أو منكر.

كما لا يوجه في الشاهد، ولا يمنع العمل به إلا إذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والإتقان دون التعصب والعداوة من أئمة الحديث.

### فصل في المعارضة

وهذه الخرج التي سبق وجوها من الكتاب والسنة لا تعارض في أنفسها وضعا ولا تناقض؛ لأن ذلك من أمارات العجز<sup>في هذا</sup> تعالى الله عن ذلك. وإنما يقع التعارض بينها؛ لجهتها بالناسخ من المنسوخ، .....

كما لا يوجه إلخ أي كما لا يجب الظن المهم حرجاً في الشاهد. ولا يمنع العمل به. أي الحديث عطف على قوله: "لا يوجب". مفسراً بما هو إلخ أي الظن المهم لا يوجب حرجاً في الرواية في وقت ولا وقت كونه مفسراً بما هو جرح متفق عليه كتمني للعدالة، لا بما هو مختلف فيه بحيث يكون حرجاً عند البعض دون البعض كتركض الدابة، وعدم الاعتداد بالرواية، واستنكار مسائل الفقه، فإن تلك الأمور جرح عند بعض التعصب دون بعض من المحققين، ومع كون الجرح متفقاً عليه يجب أن يصدر من اشتهر بإح دون التعصب والعداوة. لأن التعصبين قد حاربوا الدين حيث جعلوا الأحاديث المسماة موضوعة، كما هي الخوارج والغرور أبيادي والدار قطني والمطرب، فلا اعتبار بحرج هؤلاء.

أئمة الحديث: بيان لقوله: "من اشتهر" أي يصدر الجرح من اشتهر بالنصيحة والإتقان من أئمة الحديث. ولما فرغ من بيان السنة شرع في المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة اتباعاً لمقتضى الإسلام، وكان حقها أن يذكرها في باب الترجيع كما فعل صاحب الترمذ "فقال: فصل إلخ.

وأن ذلك. أي التعارض والتناقض بين الكتاب والسنة، أمارات العجز؛ لأن من أقام دليلاً متناقضاً على شيء، وكذا إذا ثبت حكماً بتكليف يعارضه دليل آخر كان ذلك نعيماً عن اللغة حجة غير متناقضة وقصوده عن بيان دليل سالم عن المعارضة، والعجز عن ذلك مبني على الجهل بمقتضى الأشياء. تعالى الله علواً كبيراً. وإنما كان يتوهم أنه على هذا يجب أن لا يتحقق التعارض والتناقض فيهما، ولكن نحن نشاهد ذلك في كثير من الآيات والأحاديث دفعه بقوله: وإما إلخ. بينها: أي الخرج من الكتاب والسنة.

لجهتها بالناسخ إلخ. والحاصل أن ذلك التعارض إنما نشأ من جهلة، لا من جهلة تعالى وتبارك، وذلك لأن حكماً أمر به الله تعالى في موضع من كتابه، ثم رخص فيه بموضع آخر منه، فالأول منسوخ والثاني ناسخ، ولكن لا يحصل له النسخ والناسخ لجهتها بمقتضى ما عرفت أن بينهما تعارضاً، وفي الأصل ليس كذلك. -



وبين السنتين لنصير إلى القيس وأقول الصحابة عليهم السلام على الترتيب في الحجج إن أمكن؛  
لأن لتعارض ما ثبت بين أصحابنا لا بدغوا كل واحدة منهما بالأخرى، فيجب  
لنصير إلى ما بعدهما من الحقيقة، وعند تعذر النصير إليه بحسب تقرير الأصول، .....

- [أمر واحد، رقم: ٨٤٧] وروى ابن حنبل عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ: "من كذب على إمام فمقرأة الإمام له قراءة". [ابن حنبل، رقم: ٨٥]. وروى محمد بن علي شرط الطيحي عن حماد عن النبي ﷺ: "من صلى خلف الإمام فإن قرأه الإمام قرأه له". [موطأ أحمد، رقم: ١٦٧]. وكذا روى جبهة عن أبي حنيفة بك مزمعاً على شرط الطيحي جداً احتجاً، وإذا كنت هذا فلا حظ لي ما فعلت؛ إنه لا بد من قراءة لفاتحة خلع الإمامة كما روي أبو داود وغيره عن محمد بن إسحاق؛ لأنه ممنوع صفة أحد من جنس وغيره من كتبه الحديثين.

وبن المستنير رحمه الله أي إذا وقع التعارض بين المسجل يعار إلى الفهم أولاً، ثم إل أنوال نصيحة يؤخذ على ما هو، وقال بعضهم يعني العكس، وفيه يثبت أنوال النصيحة الخ على ألفاظ فيما لا يدرك بالقلب والقياس مثلاً مما يذكر في

عنى الترتيب الخ: متعلق بالمعراج، فاللهي حكم المعارضة بين الأتيمر انصر إلى قسمه بين المستنير المصور إلى  
القباس ويقول الصلابة لكن غنى الترتيب الثالث بين المخرج حتى يثبت أقوال من حاية على القيام. وحين  
وجهاً آخر كجد: مثاله مازوى كبرود والزمدي في الشرائع والعماني من عند الله من عروب للصلب أنه  
قال: ركعت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فكان رسول الله ﷺ لم يكن يركع ثم ركع فنه بكه فرفع، ثم  
رفع فنه بكه بسجدة، ثم سجد فلم يكن يركع، ثم رفع فلم يكن يسجد، ثم سجد فلم يكن يركع، ثم رفع ولم يكن  
يركع إلا أن من ذلك أخذت. فهذا يدل على أنه عليه السلام صلى ركعتين، كل ركعة ركعتين  
وسجدة وروى عائشة رضي الله عنها أنها سألت رسول الله ﷺ عن ركعتين، فقال صلى الله عليه وسلم ركعتان وأربع سجعات، كما أخرجه أبو داود  
وعنه، فيعارضان بعضاً إلى القياس بعد، وهو الاعتدال سائر الصلوات.

إِنْ أَخْبَرَكَ الصَّيْرُ عَلَى التَّوَجُّهِ الْمَذْكُورِ، ثُمَّ اسْتَدَلَّ بِمَعْنَى قَوْلِهِ: "وَحُكْمُ الْمَعَارَضَةِ لَمْ يَكُنْ يَنْجِ بِعَدْوَانِهِ" أَيُّ بَعْدِ اخْتِصَارِ الْمَعَارَضَةِ، مِنَ الْحَقِيقَةِ الْأُخْرَى الَّتِي لَا تَكُونُ مِنْ حِسْبِهِمَا، كَمَا لَوْ وَقَعَ الصَّغَرُ مِنْ بَيْنِ الْإِثْنَيْنِ، فَيَعَادُ إِلَى الدَّيْنِ الَّتِي هِيَ حَقٌّ لَمْ يَكُنْ مِنْ حِسْبِهِمَا، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَتْ مِنْ حِسْبِهِمَا لَبَدَّ التَّرَجُّعَ بِكُفْرِهِ الْأَوَّلِ، وَذَلِكَ عَمَّ جَمِيعَ مَا أَتَى مَا يَلِيهِ سَائِلًا، إِلَيْهِ: أَيُّ إِلَى مَا يَبْدُو عَنْهُ مِنَ الْحُجَّةِ بِأَنَّهُ تَعَادَلَتْ الْمَسْأَلَةُ وَأَقْبَلَتْ بِمَعَارَضَتِهِ وَتَقْلُصِّهِ أَيْضًا، وَهُوَ بِعَدْوَانِهِ لَمْ يَكُنْ يَنْجِ بِعَدْوَانِهِ، أَيُّ بِإِتَابِ كُلِّ شَيْءٍ عَنِ أَصْلِهِ بِأَنَّهُ يَنْزَوِي أَخْبَهُ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ وَبُرُودِ الدَّلِيلِ.

كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل، ولم يصلح القياس شاهداً؛ لأنه لا يصح  
 لنصب الحكم ابتداءً. قيل: إن الماء عُرف طاهراً في الأصل فلا يتنجس بالتعارض  
 ولم يزل به المحدث، فوجب ضم التيمم إليه، وتنتهي مشكوكاً.  
 أي ذلك إذا. أي سؤر الحمار.

لما تعارضت الدلائل: لأنه روى الحارثي، وعمره أن النبي ﷺ غشي عن لحوم الحمر، وأذن في لحوم الخيل  
 يرم حيم. وروى ثابت بن فهد أنه قال لرسول الله ﷺ: م يبق من مالي إلا جمعرات، فقال: كل من يحون مائك.  
 أرحه الطحاوي في معاني الآثار بطرق متنوعة [رقم: ٥٥٢٠]. فإذا وقع التعارض في لحومها وقع الاشتباه في  
 سؤرها؛ لأنه متولد من اللحم، والقول الصحيحة على ابتداء تعارضه في تلك المسئلة، فإن ابن عمر كان يكره  
 التوضي بسؤر الحمار، ويقول: إنه رجس، وإن عيس كان يقول: إن الحمار يأكل القث والثين، وسؤره  
 صاهر، لا بأس بالتوضي به، كذا في "غاية التحقيق".

شاهداً: أي دليلاً لراصد منهما، والحاصل أن القياسين أيضاً متعارضان؛ لأن السؤر إذا بغض على لعمرك بحكم  
 بطلانه؛ لأن الفرق ظاهر في الرواية الفظاهرة، وإذا يقاس على ذلك بحكم بحسنه؛ لأن الناس يمس في أوصاف  
 الرزتين، وقد يقال: لا يمكن قياسه على سؤر الكلب في السجاسة بجميع التولد من الشحم؛ يكون الضرورة في  
 الحمار دون الكلب، وكذا لا يمكن قياسه على سؤر المرأة يكون طاهراً ككود الضرورة في المرأة أكثر مما في  
 الحمار، ابتداءً: أي بعبارة الكتابة المشتركة بين الأصل والفرع، أي لو قلنا: إنه نجس أو طاهر قياساً على سؤر  
 الكلب أو المرأة لم يثبت الحكم بالقياس ابتداءً أي بعبارة، أما على تقدير الأول فلا في القياس؛ إذا تعارضتا  
 تنساق عليهما، بقي القياس غير عفا، ولما على تقدير الثاني فظاهر، ونثبت الحكم بالقياس بدون العفا غير  
 جائز. قيل: جواب لقوله: "لما تعارضت". الماء، فلهذا هو سؤر الحمار.

فلا يتنجس: لحظ لغز الحمار، فإن نجاسته مشكوكة، وطهارة الماء بديهية، بالتعارض. الواقع بين طهارته  
 ونجاسته، فوجب استنباطه بكونه طاهراً في الأصل. الحدث: أي حدث الأدمي إذا توضأ به، لكون الأدمي  
 حدثاً في الأصل. إليه: أي إلى الرسول. فإن قيل: إذا قرأتم كن شيء على أصله، فوجب عليكم أن تقولوا: إن  
 الله مطهر كما هو طاهر في أصله، فإذا كان مطهراً فما الحاجة إلى صلب التيمم إليه؟ قلت: أفتبناه على أصل  
 واحد وهو كونه طاهراً؛ ليمكن تقرير الأدمي على أصله؛ إذ لو أبتناه على أصله الآخر أيضاً قلنا: أصل الأدمي  
 وهو الحدث، فعلمنا هما مهما أمكن. مشكوكاً: وفي بعض النسخ مشكوكاً، أي إنما سقى سؤر الحمار مشكوكاً  
 أو مشكوكاً لأجل التعارض، وإذا نظرنا إلى أدلة توجب كونه طاهراً حكمنا بطهارته كسائر المياه، وإذا نظرنا إلى  
 أدلة توجب كونه نجساً حكمنا بنجاسته، فوقع الشك والشكال فيه لهذا الوجه، لا لأجل أن حكمه مجهول بل

## [إذا تعارض القياسان]

وأما إذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقط بالتعارض ليجب العمل بالداخل، بل يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه؛ لأن القياس حجة يعمل به أصاب المجتهد الحق به أو أخطأ، فكان العمل بأحدهما وهو حجة لطمأن قلبه إليها بنور الفراسة أو من العمل بالخال، ثم التعارض إنما يتحقق بين المجتهدين بإيجاب كل واحد منهما <sup>حجته</sup> <sup>في العمل</sup> <sup>بأيهما</sup> <sup>يذهب</sup> <sup>إليه</sup> <sup>المجتهد</sup> <sup>أيهما</sup> <sup>من العمل</sup>

هو مضمون وهو وجوب الوضوء وضيم فيه إذا وقع التعارض بين أي إيجاب أو نهي التعارض بين القياسين لا يثبت، ينساقط؛ لأنه يقتضي حجة إلى دليل شرعي يبرهن به حكم تلك الحالة، ولا دليل بعد القياس بغيره إلا للعمل بالخال. أي لا تستصحاب الذي هو عبارة عن إعطاء الشيء على ما كان في عدم الدليل القليل، وهو ليس حجة عند، وإنما بغيره ضرورة كما في سائر الأمور.

بشهادة قلبه أي بالتحري. وهو شرط عندنا مطلقاً للتشافي من ذلك. عند العمل بأيهما شاء من غير تحري وتذكر، ولذا صار له في مسألة واحدة قولان أو أكثر في زمان واحد، وأما ما روي عن بعضنا من قولين في مسألة واحدة فهو لعدم التماثل المختلفين، فأحدهما صحيح والآخر فاسد، ثم استدرك على أنه يجب العمل بأحدهما بالتحري ولا بغيره إلى الاستصحاب بقوله لأن زج. أخطأ. يعني القياس في حق العمل به حجة سواء أصاب المجتهد به أو أخطأ، فإذا كان القياس حجة في كل حال.

فأحدهما: أي بأحد القياسين وقت التعارض وهو أي الحال أن أحدهما حجة في حق العمل (إيهما) أي إلى (حجة) بخلافه سعة الحجة بنور الفراسة متعلق بقوله "أضرب" من العمل بالخال، خاصته بالعمل بأحد القياسين، والتعارض قول من العمل بالخال لأن القياس وسوق كان بعده وقد عطف أو متبوعاً حجة، وعند التعارض لا ريب، حجة، بحيث لو عمل بأحدهما غير التحري كان العمل به أول من العمل بالخال، الذي ليس بيمينه. فإن كان العمل به بنور الفراسة أي بالتحري كان أولى من الأول، فلهذا يمين أحدهما ولا يعمل بالخال، والفراسة نظر عند سائر الفقهاء، وفي اصطلاح الفراسة بالكسر اسم من تولد، بقرنت فيه حجة أي أهدت وتعلمت، ولما فرغ من حكمه التعارض خرج في تركه وشرطها.

بين المجتهدين المتساويين، لا يربط أحدهما على الآخر في الدلت، والقيمة، وهذا يشير في ترك العمل بالخال، هذا لا يقتضي بين الشهور والأحد والثمن من لأحاديث، وبين العلم المتخصص ببعض الأشخاص من الكتاب معارضة حقيقة، لأن أحدهما مولى الأمر في الدلت، وكذا لا يقتضي بين العمل وأحكم والإشارة والتعبارة من الكتاب معارضة أصلاً لعدم المسارعة في التمسك.

ضد ما يورجه الأخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة.  
 في تساوي المعتبر

## هل يعارض خبر النفي خبر الإثبات؟

واختلف مشايخنا في أن خبر النفي هل يعارض خبر الإثبات أم لا؟ واختلف عمل أصحابنا المتقدمين في ذلك، فقد روي أن بريرة<sup>كلمة بركة</sup> اعتقت وزوجها عبدا، وروي أنها اعتقت وزوجها حراً، مع اتفاقهم على أنه كان عبداً، فأصحابنا أخذوا بالمثبت<sup>كلمة بركة</sup> وهو هو<sup>كلمة بركة</sup> المأثبات.

في وقت واحد إلخ: هذا يشير إلى شرطه، وحاصله يرجع إلى عدم الوقت والمحل ويكون الحكم متصفاً، أما الأول فلا بد أن ثبت حكم من أحدهما في وقت ثم ثبت ضده بالأخرى في وقت آخر لا يسمى ذلك معارضة كالحكم كان حلالاً في ابتداء الإسلام ثم حرم، وثالثاً الثاني فلا بد إذا كان الحكم ثابتاً من أحدهما في محل، ثم ضده بالأخرى في محل آخر كالنكاح، ثبت حله بلذيل في محل آخر، وثبت حرمة بذيل آخر فهو فلا تعارض، وإذا لم يكن الحكم متصفاً لا يتحقق التعارض وهو ظاهر القول لا بد من التمسك بما وهو بخي عن جميع الشروط كما لا يخفى. في القوة: من شرحه تفهيم أن الشيخ يثبت ثم يحصل بين الوكف والشرط، بل أجعل وقال: إنما يتحقق التعارض بكذا إلى آخر ما قال، أتوفى وكن المعارضة حلالاً، المحدثين على سبيل المانع، وشرعها اتحاد الوقت والمحل وهو ذلك مما ذكرنا.

واختلف مشايخنا، فذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي<sup>كلمة بركة</sup> إلى أن الإثبات مقدم على النفي، فلا تعارض بينهما حقيقة، محمل بالإثبات، وإنما يقع التعارض بينهما صورةً. ونعم الإمام عيسى بن أبيان إلى أنهما يتعارضان حقيقةً والمزمع ثابت ما ثبت أمراً والثاني لم يكن ثباتاً لهما مضي، والثالث ما ينفي الأمر الزائد ويثبت على الأصل. في ذلك: حيث أخذوا بالثبت في بعض الواضع، وفي بعضها بشي، ثم أئست ذلك بقوله: فقد روي إلخ، عبداً، كما في الصميمين عن أم المؤمنين عائشة<sup>كلمة بركة</sup> قال: إنه <sup>كلمة بركة</sup> سهرها وكان زوجها عبداً [بحاري، رقم: ٥٢٨١، سيم: رقم: ٣٧٨٥] قال: أي بريرة<sup>كلمة بركة</sup> اعتقت وزوجها حراً، كما في الكتب الستة، كذا في التيسير.

عبداً: في الحقيقة، وإنما وقع الاختلاف في الحرية المعارضة، فقال بعضهم: إنه كان عبداً على حاله حين غير إلى <sup>كلمة بركة</sup> بريرة، وهو عمار الشامي<sup>كلمة بركة</sup> حيث لا يشك الخيار للمعققة عنه، إلا إذا كان زوجها عبداً، فهو عمل =

\* بريرة: اعلم أن بريرة كانت مملوكة لعائشة، وكانت في نكاح عبد الله بن مسعود، فلما أدت بدل النكاح غيرها إلى <sup>كلمة بركة</sup> عمار، فما اختارت زوجها، فكان يحكي في حبها ويمشي في سكنت المدينة منحوا.





كان مثل الإثبات وإلا فلا. فالتفتي في حديث بريرة عما لا يعرف إلا بظاهر الحال، فلم يعارض الإثبات، وفي حديث ميمونة لما يعرف بدليله، وهو عينه لحرم، فوفعت المعارضة. وجعل رواية ابن عباس <sup>رضي الله عنه</sup> يثبت أنه تزوجها وهو حرم أولي من رواية يزيد بن الأصم <sup>رضي الله عنه</sup> لأنه لا يعدله في الضبط والإتقان. وطهارة الماء وحسن الصيام والشراب <sup>أما في الأصل</sup> من جنس ما يعرف بدليله.

الإشارات لأن الإشارات تكون دليلين، فإذا كان المعنى أيضاً دليلين صار منه مصلح أن يقع لتعريف بعضها واستدراكها في القوة، فيحتاج حينئذ إلى الترجيح، فيجوز حمل مذهب عيسى برأيه.

والأول فلا، أي إن ما يكن المعنى على التفسير المذكورين من سائر الروايات غير صاه خاش، ولا يكون دليل الإشارات، لأن الإشارات معني على دليل، وإسمي لا دليل، ولا يتحقق لتعريف بعضها من بعض بالإشارات، فاحتمل حمل على مذهب النكحسي، ولما يثبت انعاده مخرج عنها بقوله: ماكني إني حدثت بريوة، وهو قول الرزي أنه يثبت ميراثه، وكان روحه عينا، إلخ، وم. ٥٦٥٣، إلا يظهر احتمال أنه ليس المعنى حركة الظرفية عنه، دليل، سوى أنه ساء على ما هو الحال وهو أن عينه كذا، معروفة متفرقة من بين.

الإشارات، المعنى في قول راب النكحسي، وهو أنفقت بريوة وروحه، حركة لأن حرك الظرفية لا يصح إلا بعد العلم بوجودها بدليل، فقد أشار الظرفية على الحاصل منه أي شعبيه، ثم يعرف بدليله إني، فمن روى أنه عاب نفسه بريوة ميمونة وهو محرم، إنما يراه بدليل وهو أنه رأى عينه عاب السلام من هيئة الزميين من ليس غير الحديث، وعدم فهم الأعرار وعدم حق الشعر، فإذا كان المعنى مثل الإشارات في كونها يستبين على دليل، لعل، صفة من الحزبين سائر أحدهما، فاصحح إلى ترجمه أحدهما بخارج الرزي.

رواية يزيد بن الأصم بنحو: وهو أنه رأى زوجه وهو حلال لا يعلنه أي لا يسهو في أن يغيب عن الناس  
انقضاء والإيقان. قال مخرجي: حدثني عن الأصم أن علي بن سفيان، أعمامه من ابن عيسى بن جابر، إذا  
في شرح المسند لرواه عبد الحميد. فلما جعل محمد بن يحيى هذا وظهوره شاهد على الخ. مثال لما اعتمد الراوي على  
ثانيه معرفة، وفي نسخة المسند: سماه ج. ولأولى <sup>١</sup> أن يقول: وسواء أقال الخ من حسبه مما يشبه حاله. لكن  
سوف أنه اعتمد على دليل يعرفه. وتعليل انقضاء الأصحاب في ماء الطهر من الطهارة، وفي الطهارة: الخ. -

”نستدعي وجه الشك في أن هذا القسم ليس كما يعرف ببلدك بل هو قسم ثالث.“ و الأولى وإقامة نظر القسم في أنه يتكرر في قوله ”أنا“ وقد عرف أن الراوي غلط على دليل المعرفة فكان من حسن ما يعرف به إليه.

مثل النجاسة والحرمه، فبفتح التعارض بين الحظرين فيهما وعند يجب ذلك العمل  
بحرية منوت  
بالأصل.

### [الترجيح بفضل عدد الرواة]

ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة؛ لأن القلب إليه أميل، وبالنذكورة والخرية  
في العدد دون الأفراد؛

فإذا تعارض أحاديث فيه ما ن يقول أحد: إنه نفس لو حرم؛ ويقول الآخر: طاهر أو حلال؛ فحين الأولى ملئت للنجسة  
والنجاسة العرضية، ولا شك أنه مبني على دليل وهو أنه رأى، سبب الحرمه والنجاسة، وحين الثاني ملئت للحرمه  
والنجاسة المذكورة، فحين الثاني ملئت للحرمه، لم يرد أن فروي أحرم بالأصل أو سبيل، فلا بد من أن يتفحص حلقه،  
وإن كان حرمه، يتحدد أن الأصل فيهما الطهارة أو النجس، فلا يفضل، لأنه نفي غير دليل، فلا يصلح للمعارضة، فحصل عند  
غير النجاسة والخرية؛ لأنه منسب، وإن كان سبيل بأن أحد لما، مثلاً من أمر حار وأدعى بمس في ماء طاهر ولم يفارقه  
بعد، حتى يترجم أنه نفي النجاسة فيه أحد، فحينئذ كان حرمه نفي النجاسة والطهارة سبيل الخ.

النجاسة والخرية حيث يكون سبباً على دليل. بين الحظرين أحدهما غير سبحانه الله وحرمه الطعام، والآخر  
حرم فيهما، بالأصل وهو حل والطهارة. ثم ينقسم حال الترجيح تقاسم بقوله. ومن الناس: وه، عند  
الله المرحوم من أصحابنا وأبو النفس الكرخي في روايته من رجح أحد الحظرين للمعارضين على الآخر فحصل  
عدد الرواة بأن يكون أحدهما ثلاثة والآخر أربعة، فيترجح ذو الأربعة على الآخر.

أميل؛ وذلك لأن الترجيح إما يكون لغوة تكون في أحد الطرفين، ولا يوجد في الآخر، وفي كثرة الرواة نوع قوة؛  
لأن قول المساعدة القوي في الطهر، وأقرب إلى إفادة العلم، وأبعد عن التهور عن قول الذين أو قلة.

في العدد: بأن يكون رواة أحد الحظرين رجلين والآخر أربعة، أو يكون رواة أحدهم حزين والآخر عديين،  
فحينئذ يترجح حرم الحظرين على حرم الأربعة، وغير الحظرين على غير العديين وقد شاعرا في بينهما، لأن حرم  
الرجلين الحزين حجة قائمة دون حرم العديين والأربعة، وإن كان في غير القسمين والأربعة حضان الحزم وهو متعدد  
وأما الأربعة، لكن ما ثبت وصف المذكورة والخرية في أحدهما دون الآخر. فيترجح به على غيره كما في تشهد.

دون الأفراد أي لا عورة بوصف المذكورة والخرية لكثرة الأفراد؛ لأن نصيب الخبر وهو العدد في كنههما  
معتقود، فحينئذ كل واحد منهما ليس بمحملة، فلا يترجح خبر غير الواحد على غير العبد الواحد والامرأة الواحدة.  
نعم حرم اثنين على حرم الواحد، والله أشد بقوله: لأن به الخ.

لأن به تتم الحجة في العدد، واستدل بمسائل الماء إلا أن هذا متروك بإجماع السلف،  
وهذه الحجج بمحملها تحمل البيان. وهذا باب البيان.....

هذا أي بما ذكرنا من وصف الذكورة والحربة بمسائل الماء تسائل الماء والطعام والمشرب لئلا ذكرها محمد في كتاب الاستحسان من السوء، حيث نزل، فوجد محمد الكثير من الواحد، وغير خاف من قول العبد، وغير أن جليل دون التراب، يعني في الحجج وعند نظارة الماء وحال الطعام مثلاً، والاشارة بحداثة الماء وحرمة الطعام، فيترجح حر الاتيان على حر الواحد، وكذلك يقال في حر الحربة والحد، والحد من المأكول، فوجدت في ذكرنا في مسائل الماء، والنفذ لم تست في الإخبار بأصله، ولا كان هذا الشعب عند مصف مرسوحاً ومنهيب الشكاف واضحاً روي أنه لا يخفى في جميع فصل عدد الزوا، وبلاذكورة والحربة، لأن كثرة العدد لا تقيد القوة ما لم يخرج العمر من حيز الإحالة إلى حد السوء والشبهة، لأن في ذلك مزية العدد القليل والتكثير سواء في هذا لهما الظن، وكذا أصحها والإقتى والعصاة لا تخلف بالحربة والحدية، والذكورة والحدية، بل كثير من النساء تفصل علي الزوا، ألا ترى، إلى عائشة يكره وكذلك كثير من العبد تفصل على الأحرار، ألا ترى، بل بلان، ونافع، وأي وجه لترجح (في الذكورة والحربة) بقوله، "إلا أن هذا أي ما ذكره هؤلاء من الترجيح بفصل العدد والذكورة والحربة متروك

بإجماع السلف، فإن السلف ما كان يترجح ما ذكره، بل رويته أخصها والإثبات وبرادة الحق، وما ذكرنا من الاستدلال بمسائل الماء، فهو قياس مع العارفين، لأن الإخبار بحداثة الماء وطهارته يُعَدُّ عن مشقة وعيان مكرراً في معنى الشهادة، مروى عنه العدد والحربة والذكورة، بخلاف الإخبار في الأعيان. وهذا هو بخلاف الإجماع إلى حجة روي يوصف بها وضاعة استحسانها، وهذه الحجج أي الكتاب والسنة والسنة السابقة، وبإثباتها المصحح بأخبار كثيرة أصنافها، بمحملها، أنه جميع أصنافها من الخاص والعام، وبغيرها سوى الحكم من الكتاب والشرائع والشهور والأحد من سنة، فخص البيان، أي فتمثل أنه شها التكلّم بأي نوع من الأنواع خمسة نساء، وهذا جهد لإيراد باب البيان بعد الكتاب والسنة.

باب البيان: بيان معرفة عن أمر متعلق بالعرف، والإعلام، أو ما يخص به العلم، فيها ثلاثة أمور: أحدها الإعلام أي التيقن، وهو فعل اليقين، وثانيها ما يحصل به التيقن، وثالثها ما يحصل من الدليل، والثاني هو العلم، فمن نظر إلى الأول كذا، يكره الصديق وصاحب التصريح، فإلى هو إصباح المقصود، ومن نظر إلى الثاني كما ذكر المعناه، والشك، قال: هو السلب، ومن نظر إلى الثالث كذا، يكره كذا، وأي عند الله العبد، قال: هو العلم الذي يبيّن المقصود



وهو بيان المجهل والمشترك.

[بيان التغير وحكمه]

فأما بيان التغير نحو التعليق والاستثناء فإنما يصح بشرط الوصل.

المجهل والمشترك: ونحوهما من التشكيل والمغني، فالمجهل كقوله تعالى: ﴿وَأَنذِرُوا السَّلَٰةَ وَأَنذِرُوا أَنفُسَكُمْ﴾ (البقرة: ١٢)، فإنه كان مجعلاً، فلحقه البيان من النبي ﷺ حيث بين أركان الصلاة ومقدار الزكاة والمشترك كقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ قُرْآنُهُمْ﴾، فإن لفظة "قُرْء" مشترك بين طهurer والميض، فينه النبي ﷺ بقوله: "طلاق الأمة ثتان، وعذبا حيصتان". [رقم: ٢٢٢] أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة والدارمي عن عائشة رضيها، فهذه الحديث يدل أن عدة الأمة إذا صير بالميض لا بالأمنهار، والمرة والأمة في ذلك سواء، ثبت أن الراد بقوله تعالى: "ثلاثة قروء" ثلاثة حيز، فلفهم. والحاصل لا يجوز تأخير بيان تفسيره عن وقت الحاجة، وهو تعلق التكليف تحويلاً مرسعاً كان التكليف أو مضعفاً بالانفصال، إلا عند من جاوز التكليف بالهال، ولكن لا يقع عنده أيضاً، ويجوز تأخيره إلى وقت الحاجة عند العامة علةً لافضل الحاجة والصوتي وجماعة من المعتزلة، كعبد الجبار والجهاني وابنه.

لأن أولاً أنها الصلاة والزكاة، فإنها مجعلتان بينا بالفعل والقول بتدريج، ولم يتأخر بعد السرد كما يظهر من تتبع التواريخ، وثانياً أن التأخير مشتمل على قاطبة عظيمة فيجوز، وهي حواز قصد الاعتقاد إجمالاً، ثم الاعتقاد تفصيلاً بعد البيان، ثم الفصل في وقته، وله أن التأخير محض بالفعل المقصود إتيانه لتجديد الماراد، والمجهول لا يؤنى به، فلا يجوز، قلنا: لا تكليف قبل البيان، فلا شناعة في الانفصال بالفعل، وفائدته ما قلنا، فلا يقال: إنه كالتعطيل بالمهل. نحو التعليق: بالشرط، مثل قوله: ألت طائق إن دخلت الدار، فقوله: "إن دخلت الدار" مقبر لما قبله من التنحيز إلى التعليق؛ إذ لولاه لوقع الطلاق في الحال. هنا ما ذهب إليه صرح الإسلام به وتبعه المصنف به.

وقال القاضي الإمام أبو زيد ونبيه الإمام شمس الأمانة: إن الثعلبي بيان تبدل لا تغير، فإنه هذا البيان يدل الحكم التثنيوي إلى الصلبي، بل يحدد حكم تعليلي بين الشرط والمجزأ فقد بطل الحكم من نوع إلى نوع، لو من وجود إلى عدم من مبدء الأمر. والاستثناء: مثال: له علي ألف درهم إلا مائة، فقوله: "إلا مائة" قد غير صدر الكلام حتى أنه عبارة عما وراء المشتق قد تغير الصلبي مع تبين المراد، فنصار بيان تغير، قلنا اتفق المصنفان على أنه بيان تغير، لبيان التغير إذا كان مستقل بحكمه آخر، وإن كان بغيره كالتعليق والاستثناء.

بشرط الوصل: بحيث لا يجد في العرف منفصلاً حتى لا يعد الانفصال بنفس أو بمعال أو نحوه، وإنما شرط الوصل، لأن الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يبعد معنى بدون الوصل مما قبله، ولهذا عند الجمهور سوى ابن عباس رضيها، نقل مذهبه سعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر والطبراني ونحوهم أنه كان يرى الاستثناء =



ويكون الفصح للثاني، وإن فصل لم يكن خصوصاً للأول بل صار معارضاً، ليكون الفصح بينهما. واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء أيضاً؛ قال أصحابنا: الاستثناء يمنع التكمّل بحكمه بقدر المستثنى، فيكون تكملاً بالباقي بعده، وقال الشافعي رحمه الله: الاستثناء يمنع التكمّل بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص، كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق، فصار عندنا تقدير قوله: "الفلان على ألف درهم إلا مائة"؛ له على تسعمائة،<sup>و</sup>

لثاني؛ وثلاً الوصية لثاني موصولاً تكن خلفه وانفصل للأول، ولما أوصى الثاني بالفضل موصولاً بغير وصية الأول، فإن فصل الوصية لوصية الإسماء الثاني، فيكون الفصح فقط مشتركاً بينهما بالتصميم لو فرغ العرض فيه، ويكون الخلف للأول مع تدفّق الفصح ونقصه يكون للثاني، وإن الصورة الأولى كان الخلف فقط للأول وانفصل عنه الثاني، ولما كان بيان التفصيل بالشرط والاستثناء كذا، وقد فرغ من إحراز شرط فيما مضى أراد أن يصح الاستثناء فصار إلخ.

واختلفوا في إلخ؛ كما اختلفوا في تخصيص إتمام بقدر المستثنى متعلق بالتكمّل، فكانه قال: والاستثناء يمنع التكمّل بقدر المستثنى مع حكمه، أي كانه لم يتكلم بقدر المستثنى أصلاً، بعده أي عند الاستثناء؛ وبعدم الحكم في الحكم في المستثنى. الاستثناء يمنع إلخ؛ مبرحه عندنا عندنا الحكم في المستثنى لوجود المعارض، فإن صدر الكلام دل على إرادة الغرض، وآخر الكلام دل على إخراج البعض عن الإرادة وهو المستثنى، وتعارض في ذلك البعض، فيبقى خارجاً عن الإرادة لدفع التعارض.

تنزلة دليل خصوص: أي كانه دليل المخصوص مع حكم إتمام فيما احتضن منه لوجود المعارض صورة في البعض كذلك استثناء مع، وإنما من صورة؛ لأنه في الحقيقة تنبّه أن المقدار المخصوص لم يدخل تحت العامة، لكنه باعتبار استقلاله بمعارض العام صورة حتى حاز تعليله، هذا إن كان المراد بتشبيهه بالدليل المخصوص على أساس، وإن كان على أصل الشافعي رحمه الله فهو عندنا بمعارض العام صورة ومعنى: كما اختلفوا في إلخ؛ فأمس الخلاف في التعليق بالشرط، فاعلموا عند الشافعي رحمه الله لا يخرج الكلام من كونه إيجاباً بل تجزئه قال كما كان، وإنما يمنع وقوعه منهم وهو عدم الشرط، فكذا الاستثناء عندنا، وعندنا التعليق يخرج الكلام من كونه إيجاباً ومنع نوت الحكم في عمل لعدم ثبوت مع صورة التكمّل بما، فكذا الاستثناء. إلا مائة إلخ؛ فكانه قال استثناء له معنى تسعمائة، ولم يتكلم بالألف في حق لزوم المائة.

\* دليل: وهو المعارض الذي يمنع الحكم فيما يحصره.



وعنده: إلا مائة، فإنها ليست عني، وعلى هذا اعتبر صدر الكلام في قوله **بأنه: "لا  
تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء"** عاماً في القليل والكثير لأن الاستثناء  
عارضه في المكيل خاصة، ففيه عاماً فيما وراءه، وقلنا: هذا استثناء حال، .....  
صدر الكلام صدر الكلام

وعنده: أي عند الشافعي - فيه صار تقديره لقول: "إلا مائة فإنها ليست علي" فلا يلزم عليه المائة للدليل المعارض  
لأولى كلامه. فإن أول كلامه بقية: علي مائة مع تسميته، وآخره بقية: أنها ليست عني، لا لأنه يعتبر  
بالاستثناء كانه لم يتكلم بالمائة، وإنما ليس كهيئة عمل الاستثناء، بل هي أمثلة على التبيين، وبهذا فائدة الاستثناء،  
في أنه تكلم بالثاني أو عن المعارض فقال: "وعلى هذا" أي على أن الأصل عند الشافعي بهذا العمل  
بالمعارضة في الاستثناء.

**"لا تبيعوا الطعام بالخير"** هذا الحديث من هذا النمط غريب، ولعله مأخوذ من حديث ميمون بن عبد الله قال: كنت أسمع  
رسول الله ﷺ يقول: "الطعام بالطعام مثلاً" أخرجه مسلم، [رقم: ٤٠٨٠] فالحاصل أن الشافعي رحمه الله تعالى على أصله  
اعتبر صدر الكلام (في هذا الحديث) المذكور في المتن فيكون معنى الكلام وقدره عنده: لا تبيعوا طعاماً بالطعام إلا  
ضاماً مساوياً للطعام، فإن تكلم أن تبيعوا، فهو مذكور في المتن ويعتبر الطعام، تكون الشيء من الشيء من جنس  
واحد، كما هو الأصل في الاستثناء، وإذا كان معناه مما يلي صدر الكلام، وهو قوله **بأنه: "لا تبيعوا الطعام بالطعام"**.

القليل - وهو ما لا يدخل تحت الكيل كالمقنة وخمسين، والكثير: وهو ما يدخل تحت الكيل: رد الطعام باسم  
حسن نحى بلام التعريف هو العهد، يشمل جميع أنواع الطعام، يكون البيع في سائر أفراده حراماً سواء كان  
شبع في الغنم القليل أو الكثير، وسواء كان البيع المتساوية أو لا. ولما استثنى من بيع الطعام المساوي بالمساوي  
انتفى الحكم (وهو حرمة البيع) في المساوي من الطعام بطريق المعارضة، وبالمساواة وجد. يعرض - يذعن تحت  
الكيل والوزن بالاتفاق، فعلى هذا لا يوصف الطعام بتعريفه بالمساواة لعدم دسونه تحت الكيل والوزن، وبما  
لم يوصف هذا لم يدخل تحت المستثنى، فيبقى سبعة حراماً بأي وجه كان. وهذا معنى قوله: "لأن الاستثناء"  
وهو قوله **إلا طعاماً مساوياً للطعام**.

في المكيل خاصة - لأن الشيء هو طعام المساوي، وبالمساواة وجد. لا يوجد في غير المكيل من الطعام، فقد كان من  
الطعام المذكور في قوله **"لا تبيعوا الطعام مكيلاً"** يثبت بسببه بنفسه مساواة بغير الاستثناء للمعارض، وما لا يوجد  
مكيلاً لا يشمله المستثنى، فيبقى سبعة حراماً بأي وجه كان، وإلى أثير قوله: **بأنه: "لا تبيعوا"** أي يبيع، وراء  
الكيل وهو القليل، فيكون مع أحسنه بالحكمة أو بالخصص حراماً لقوله **بأنه: "لا تبيعوا الطعام بالخير"**.

وقلنا: ساء على أصلنا استثناء حال، أي استثناء من نظائر القدرة لأن الأصل في الاستثناء عندنا هو التكميل =

فيكون المصدر عامّاً في الأحوال، وذلك لا يصلح إلا في المقدّر. واحتج أصحابنا بقوله تعالى: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا عَشْرِينَ عَامًا﴾ فالخمين تعرض للعدد اثبت بالألف، لا لحكمه مع بقاء العدد؛ لأن الألف متى بقيت ألفاً لم تصلح اسماً لما دونها،

بالبقي، وذلك إما بتصوّر بعد إسقاط المستثنى، وذلك لا يتألى إلا في الجنس، ولو جعل المستثنى به هو الطعام لا يحصل المجامعة به وبين المستثنى الذي هو المسنونة الثلاثة في قوله: "الإسواء سواء"؛ لأن المساواة عرض، والعدم عين، فأنس المجامعة فلا بد من أن يفترق المستثنى من الأمر وهو ألعاب، فصار تقدير الكلام: لا يجرى الطعام بالطعام في شأن من الأحوال الثلاثة، المقاضاة والمجازفة والمساواة إلا في حال المساواة. عامّاً في الأحوال: الثلاثة، لا في القليل والكثير كما قلتم. وذلك أي عموم المصدر في الأحوال.

المقدّر: أي الكمي، وذلك لأن المراد من المساواة هو التماثل في الكيل؛ إذ انشأ في الطعام ليس إلا الكيل بالإجماع، وبذلك قوله: "ذو كيل ككيل، وبذلك تعرض؛ لأن الطعام لا يباع في العرف إلا ككيل، والمفاضلة والمجازفة بين عني الكيل أيضاً؛ إذ المراد من المقاضاة ربحان أحدهما على الآخر ككيل، ومن المجازفة عدم العلم بالمفاضلة والتساوي مع احتمال كني واحد منهما، وقيل الطعام ليس بكيل، فلا يتناول به صدر الكلام أي ليس هو داخل تحت المستثنى منه، ليقال: إنه باق بعد ذلك ولم يدرج تحت المستثنى، فيكون في حقّ نهى المقيد للحرمة وهو قوله: "فلا يجرى" لا يجرى إلخ، بل هو خارج عنه من الأمر، فلا يكون بيع الحنفية بالحنفية أو بالحنفية حرماً، فلا يدرج الاستدلال بهذا الحديث على حرمة بيع الطعام.

واحتج على المختار بثلاثة أوجه، الأول ما بينه بقوله: بقوله تعالى إلخ؛ ومنه التمسك به لو لم يكن الاستثناء تكلفاً بالبقي بل بالجموع، ثم أخرج المستثنى بطريق المعارضة لزم أنه تعالى أعمراً أولاً ليثبت نوح ثلاثة في غومه ألف سنة كاملة قبل الطوفان، ثم نفى من الألف مائة من عداً بطريق المعارضة بالاستثناء، لزم أن يكون قوله: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (السنكون: ١٦)، كاذباً، وذلك باطل. تعرض إلخ. أي مع للعدد الذي ثبت بالألف من الثبوت والدخول تحت الاسم، فلا يثبت به إلا الباقى بعد الاستثناء، أي كانه لم يتكلم بالعدد الذي ثبت بالألف بل بالبقي كانه قال: فليت فيهم تسعمائة وخمسون سنة.

لا حكمه إلخ: أي لا أنه تعرض ومنع حكم العدد للثبوت بالألف مع بقاء العدد، يعني ليس في قوله: "إلا خمسين عاماً" تعرض لحكم الألف مع بقاء الألف ثابتاً على أصله، وإنما امتنع حكمه بتقدير الخمين بطريق المعارضة كما هو مذهب الشافعي رحمه. متى بقيت ألفاً. كما يقول الخصم في التوجيه. لم تصلح إلخ: أي لا يصلح إطلاق الألف حقيقة على ما هو دون الألف بعد الاستثناء، كما يطلق الشافعي به. اسم الألف على أنه يقول بناء =

بخلاف العام كسم المشتركين؛ إذا خصص منه نوع كان الاسم وقعاً على الباقي بلا خلل.

مذكور  
مما تضمنه

## [أنواع الاستثناء]

ثم الاستثناء نوعان: متصل وهو الأصغر، وتفسيره ما ذكرناه، ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجاً من الأول؛ لأن المصدر لا يتأوله، فجعل مبتدأ مجازاً، .....  
وهو يقوم بها

= العدد، وإنما يتبع حكمه، وذلك لأن اسم العدد علم لما بعده أي علم جنس، والعلم لا يطلق على غير مدلوله، وعليه هنا ينبغي أن لا يطلق اسم الألف على ما ذكره، كما يفتق الشافعي رحمه الله.

بلا حصن، فإن لفظة المشتركين هنا يتناول جميع المشتركين من مشتركى العدد والأزوم وغير ذلك، فإذا حصن منه مشترك واحد، فهذا الاسم يطلق على الباقي بطريق الحقيقة، هذه لفظة على العام لا يجوز، وهذا رد لما قاله الشافعي رحمه الله في جواب من أن الألف هنا يخص على تخصيص العدد، فكما أن العلم الذي حصن منه المصن يطلق على باقي طرق الحقيقة كذلك الألف عند استثناء المصن من يطلق على الباقي بطريق حقيقته، وقد سبق أن الاستثناء يجمع طرق المعارف بمسألة دين المخصوص.

فإنه والنصف م يتخصص للوجهين الآخرين وكذا لم يتعرض لأداة الاختصاص، فلما أتى خص به رحمه الله - فعلن فخره عنه أيضاً ولا يقلل الشرح، لا امتثناء؛ الاستثناء لغة: استفعال من الشيء يعني ترجيح، كإن النكس يرجع بالاستثناء عنه، أن عبه أول كلامه.

وتفسيره ما ذكرناه، أي أشركا الله في قوله، فيكون تكليفاً بالدني بعد، وتفرقه صاحب الصريح بقوله: "إخراج بلا وأخواتها"، وأخبر بالإخراج عن المقتضى فإنه ليس بإخراج لعدم دخول استثنى في المصدر، وأخبر بقوله: "إخراج بلا وأخواتها" عن مثل جاء بقوم وما جاء به، فإنه وإن كان إخراجاً ولكنه ليس بإلا، ثم قوله "وهو الأصغر" إشارة إلى أن المصنوع ليس بأصغر كما قيل، عام بعدل فاعلم، أن المصنوع هل هو استثناء حقيقة أم مجازاً فقال الجمهور: هو مجاز فيه وهو بخلاف المصنف؛ وقيل حقيقة، ثم اختلف القائلون بكونه حقيقة، فقال بعضهم بالتأويل، أي حقيقته عن سبيل التأويل جعل التقدير مشترك بينهما بالاستراك معوي فكون مترادفاً وجعل بالاشتراك بينهما اشتراكاً تعظيماً بكونه من مبرعاً لكل واحد منهما.

ما لا يصلح استخراجاً إلخ من قوله: عالم يقوم لا حماراً، والحمار لا يصلح أن يخرج من يقوم لا يتأوله؛ فلما لم يكن الحمار داخل في يقوم، فكيف يخرج منه، لأن الإخراج فرع مدعوى، فعمل المصنوع المنفصل كلاماً مبتدأ لا يتأوله بالمعنى مجازاً الظاهر أنه ليس عن الجملة، أي جعل المنفصل كلاماً مبتدأ بطريق المجاز، وهذا ليس بمراد، فالأولى أن يتكلم بعمل الشبشير من النسبة للمعجزة سابقاً في صلب قوله: "ومنفصل" أي الاستثناء متصل، ونحو يقال به استثنى مجازاً كما هو منعت الجمهور.



وفي موضع الحاجة إلى البيان يدل على البيان، مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة  
الذين في ولد المغرور، ومنه ما ثبت ضرورة دفع المغرور مثل سكوت الشفيع  
وسكوت المولى حين يرى عبده يسع ويشترى. ومنه ما ثبت بضرورة كثرة الكلام،  
مثل قول علمائنا **عليه** فيمن قال: له عليّ مائة ودرهم، أو مائة وقفيز حنطة، إن العطف

= ومعنى في زمانه، حتى لم ينكتم ولم يقر، وأمر الداعي على فعله، يدل على كون ذلك الأمر حذراً، وذلك مثل  
ما شاهدت أبي بكر من تليج وسعاعات التي كان أدار بتعاملها فيما بينهم من الأكل والمزب والملايس التي  
كانوا يواظبون عليها، فسكت عنها بعد السلام وأقرهم عليها، ولم ينكر عنهم مع العلم والنفرة فكان سكوته  
بيناً أن تلك الأمور داخل في المعروف وعارضة عن الشكر، إذ ليس من شأنه أن يترك الناس على أمر  
منكر، وقد قال في تعالي في هذه: **يُذَكِّرُهُمْ أَنْ يَنْفَرُوا** (البقرة: ١٧٧)، وكذا فسكت.

ولد المغرور: للمغرور رجل يظن امرأة حبيبة على سبب البين تلك، فيظهر بعد ذلك لها العير أو عسى النكاح  
إن ذات تلك المرأة أما حرة، فذاك حيث أنها مملوكة بغيره، ويقال له المغرور لأنه أغرت تلك المرأة مولد  
المغرور حراً، ولمره عليه كداء قيمة ولده فصاحب الأمة، وأما منافع بدنه التي حصلت لأبيه فغير مضمونة، أي لا  
عبد كداء قيمتها مائة أضع، وذلك لأن امرأة أفتد وتزوجت رجلاً من بني عذرة فولدت أولاداً، ثم جاء مولاهما  
ورفع تلك القصة على عمر بن الخطاب، فقبض بها لمولاهما، وخصي على الأب أن يفدي عن أولادهما وأنعدهم بالقصة  
وسكت عن ضمان منافعها ومنافع ولدها، وكان ذلك بمحض من الصحابة، فسكتهم بعد ذلك يدل على  
إيمان ما هم به من ذلك، وقد روى هذه القصة رزير عن مالك، وذكر مالك في موطأه هذه القصة مع حذف  
بعض الأشياء. ومنه أي من بين الضرورة وحذاً به ذلك منه.

دفع المغرور: عن الناس والمغرور حراً. سكوت الشفيع: عن ضرب الشفعة بعد العلم بالنهي، فإنه إذ لم يعمل  
سكوته إسقاط للشفعة بتضرره لا يشترى، لأنه يحسب عن تصرفاته في البيع لأجل خوف الشفيع، وكذا بتضرره  
به المباحة لأنه ربما لا يشترى رجلاً خوفاً من الشفيع فتضرر.

وسكوت المولى الخ: فإن سكوته حين ذلك بيان، لأنه كذا في التحارة دعاً للمغرور عن الناس، وقال الشافعي  
حين لا يكون سكوته دعاً لا حثماً، أنه سكت للعطف ومنه المبالاة إلى تصرفه بحسبه بأنه محصور، والمحمل لا يكون  
حجة، فساداً سكوته وإن كان محتملاً لكن الغالب في المعروف ترجيح جانب الرضاء للعادة التجارية بين الناس.  
ومنه أي من شأن الضرورة، وهو الوجه الرابع من كثرة الكلام: أي كثرة استعماله لو طول عيانه يدل على  
المراد له عليّ الخ، أو قال: فلان عليّ مائة وقفيز حنطة. إن العطف: أي عطى درهم وقفيز حنطة.

جعل بياناً للمائة. وقال الشافعي رحمه الله: القول قوله في بيان المائة، كما إذا قال: <sup>الدرهم والدينار</sup> عليّ مائة وثوب. قلنا: إن حذف المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة العدد <sup>لجوابه</sup> وطول الكلام، وذلك فيما يثبت وجوب في الذمة في عامة المعاملات كالملكيل والموزون دون الثياب، فإنها لا تثبت في الذمة إلا بطريق خاص، وهو السلم.

## [بيان التبديل]

باب بيان التبديل وهو النسخ: .....

للمائة: بأن المائة أيضاً درهم وقفيز حنطة، فكانه قال: عليّ مائة درهم ودرهم، وعليّ مائة قفيز حنطة وقفيز حنطة، وإنما حذف مائة لقول الكلام أو لكثرة استعماله، كما يقال: بنت هذا بمائة وعشرة ودرهم، ويراد بالكل الدراهم من غير فرق. فكذا نسخ عطف الدرهم على المائة في البيع معسراً لها باعتبار العرف، كذا يصح عطفه في الإقرار أيضاً معسراً لها. في بيان المائة: بأن قوله: "أودره" ليس بتفسير للمائة؛ لأنه عطف عليه بحرف الوصل، والنسخ لم يوضع للتفسير لغة، وإذا لم يصح معسراً بقيت المائة مجعلة، فيكون القول قوله في بيان له عليّ مائة وثوب: فإن المعنى حينئذ في المائة قوله اتفاقاً متعارف: في باب العدد، يقال: بنت هذا منك مائة وعشرة درهم ومائة وعشرون درهماً. كثرة العدد وطول الكلام: بذكر نفسه، فاسب الحذف لأجل الخفة في الكلام فلا يعد ذكره عبثاً. وأما قوله: "أدفعه" أي حذف المعطوف عليه لضرورة كثرة الاستعمال إنما يوجد فيما يخفى فيما يثبت إلخ: لأنه ثبت في الذمة علياً وبكسر المعطوف والمعاملات به فيجري على أنفسهم كثراً، وما يجري على أنفسهم كانوا حذف به ما لا يحتاج إليه وفهم المقصود بنون ذكره كالمعطوف عليه في ثلثي المذكورين وهو المعنى والدرهم وقفيز الحنطة من هذا لسهولة نظمهما كما عثرنا في الثلثين للمذكورين، وإنما حذفنا لكثرة الاستعمال. السلم أرى معناه: كتحليل بالباب الموصوفة مؤخلاً، فليس الشافعي رحمه الله على هذا غير جائز.

ولما فرغ من تقسيم الرابع من بيان شرح في القسم الخامس منه.

بيان التبديل: ولما كان هذا النوع من فروع أبحاث كثيرة أشرف ووضع له مائة، وفي هذا المقام حجة أبحاث: الأول في تعريفه، والثاني في حوزته، والثالث في محله، والرابع في شرعه، والخامس في المنازع والمسوح، والسادس ترك البحث الثاني لشهرته ونحو يذكره إن شاء الله تعالى، فشرح في البحث الأول: وهو أي التبديل: النسخ، فإنه عبارة عنه؛ لأنه تعالى قال: ﴿يَنْسَخُ مِنْ نَبِيِّهِ أَنْ يَبْلُغَ الْبَرَاءَةَ مَوْجِلاً﴾ (١٦٥) وقال: ﴿يَنْسَخُ مِنْ نَبِيِّهِ أَنْ يَبْلُغَ الْبَرَاءَةَ مَوْجِلاً﴾ (١٦٥)، فسقوا النسخ -

النسخ في حق صاحب الشرع بيانٌ لبدء حكم انقضاء الذي كان معلوماً عنده الله تعالى  
إلا أنه تعالى أطلقه، .....

- تديلاً ونسخ في اللغة يظن على معنيين أحدهما الإزالة والإعدام، يقال: نسخت الشمس السيل أي زامه،  
ونسخه، يروح الأكار إذا عمدها، وإنهما لفظ واحد نحويل الشيء من مكان إلى آخر أو من حالة إلى حالة  
أخرى. يقال: نسخت البحر البحر بذا فقلته من حليه إلى أخرى  
لم احتلب فقال القاضي وغيره: إنه مشترك بينهما، وقد أقر الحنفى البصرى: إنه حقيقة في الإزالة غير في  
النقل، ورأى الإمام، وقال القفال: انعكس، ثم احتلف، فقال حنفى: الأول أن يعتبر في الشرع معنى النقل، فإن  
المعنى من النسخة إلى حيث النقل في انعكس قد نقل، وفهم: الأول أن يعتبر في الشرع معنى الإزالة، لأنه  
أوفق لسمعهما الشرع من النقل، فإن نقل حكم النسخ، من ناسخه غير متصور، أما الإزالة والإعدام فتصور،  
وفي الاصطلاح بيان انتهاء حكم شيء حقيق غير الظاهري والقياسي به من متأخر عن مودعه، فقولنا: بيان  
كانتس، وقوله: "انتهاء" خرج به من القول ونحوه من أقسام البيان، بيان شرعية الحكم ابتداء عن نسخ  
وقوله: "حكم شرعي" خرج به من حكم غير شرعي وهو العرفي، كمنتهى الإزالة الأهمية الثلاثة: حكم الأصل  
قبل ورود الشرع بنفس متأخر عنها، فإنه ليس بنسخ، وأنه ليس ببيان الحكم شرعي: إنه من مقتضى الله تعالى كما  
تقدم، ودل فيه نسخ الثلاثة غير الحكم، لأن في نسخها بيان انتهاء حكم قراءتها، وقوله: "تعلق عن التأييد  
والترتيب" احتراز عن نسخها، فإنه لا يصح نسخ قبل انتهاء، وبعد لا يمتص نسخها لعدم بناء  
حكمها، وكذا الحكم عليها، لا يصح نسخها، وقوله: "بعض احتراز عن الإجماع والقياس، فإنه لا يجوز نسخ أصل  
وعن بيان الانتهاء، الخاص بالقرآن والسوم ونسخه والمجوز وعدمه، فإنه ليس بنسخ، لأنه ليس بنسخ،  
وقوله: "متأخر عن مودعه" أي عن زمان ورود الحكم الأول، احتراز عن بيان فعل الحكم الأول، سواء كان  
مستقلاً مثل تخصيص العام، فإنه لا يكون متأخراً عند الجمهور من أصحاحاته، كقوله: "الانقضاء، أصل أهمية" بحيث  
قوله: "أفهموا الشرع" سلباً، أو غير مستقل كالمشاهير كقوله: "أفهموا الشرع" لا أهل الدنيا، وإنما أهل  
الجنة، انتهى، انتهى إلى التأييد، وهو شرط مثل: "أصل في كتب صحيحاً، وأوصفت مثل: التكرم للشرع  
العلماء، فإن هذه الأمور لا يكون إلا متصلاً، فلا يثبت نسخ شيء منها، كما في الشرح المبين.  
فهم: وأعلم أن نسخ الأئمة لا يحسن النسخ من البيان، إذ البيان إظهار حكم الخلافة عند وجودها ابتداءً، وليس رفع  
بعد الموت، وأنه من الإسلام فمصلحة من البيان، لأن النسخ عمل للشارع، وحقت إظهار هذه الحكم للمعاد، فالتسليم  
بالسنة عن علم الله، والواقع بيان، وبالسنة بياناً بتدليل، حق صاحب الشرع، أي بالنسخة إليه بيان محض وإظهار  
غلبة مشروعية الحكم انقضاء، وتدابيل بالنسخة إليه، لأن الحكم الذي رفعه كان معلوماً عند الله أنه سيجري في  
وقت كذا وبذلك، لأنه كان موقفاً، ذلك الوقت عند انقضاء، أي لم يشك للعباد توقفت الحكم النسخ وانتهت.

فصار ظاهره البقاء في حق البشر، فكان تبديلاً في حقنا بدلاً محضاً في حق صاحب الشرع، وهو كالقتل، فإنه بيان محض للأجل في حق صاحب الشرع، وتغيير تبديل في حق القاتل.

في حق البشر: لأن إهلاك الأمر بشيء يؤهب بقاءه تبديلاً في حقنا؛ لأنه بدل الإباحة بإحرمة. كالقتل في أنه بيان في حق صاحب الشرع وتبديل في حق العاص. صاحب الشرع: فإن أحله كان مؤثماً عند الله تعالى لموت الذي قال فيه، وكان ذلك معلوماً لله تعالى. فإن لقتول ميت بأحد بلا شبهة عند أهل الحق، ولا أجل له سواء كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَتَّبِعُوا أَمْرًا وَلَا نَهْيًا حَتَّى يَأْتِيَكُمُ الْبَيِّنَاتُ مِنَ اللَّهِ﴾ (الأمر: ٣٤).

وتغيير وتبديل: أي إبطال وقطع خبة المعتون المظنون بمنعهم من حق القاتل. لأن مبشر للقتل، ولذا يجب عليه التماس والمدة في التماس والطوبى في العقب. اعلم أن ذلك السبع حائر عقلاً، ووضع شرعاً بالنفس، وهو قوله تعالى: ﴿لَوْ مَا شِئْتُمْ لَأَنقَضْنَاكُمْ وَأَكْمَرْنَاكُمْ قَدْ تَفَكَّرْتُمْ ثُمَّ كَفَرْتُمْ فَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتِنَا فَتَوَلَّيْتُمْ أَلَيْسَ لَكُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (الأنعام: ١١٥). لو كان يعلم حوائج الأمور ومصالح العباد من الانتماء إلى الانتهاء ما أمر أولاً بشيء لم يمنع عنه، بل أمر في أول الأمر بما هو خير لهم في كل وقت، وعرضهم بذلك أن يكونوا على اليهودية دائماً ويكون دينهم غير منسوخ بشرعة عيسى ومحمد - عليهما السلام - . لقول: لا تدفع هذا النوع جواباً: الأول إمامي، والثاني غمقيني.

أما الأول فهو أن قلت: إذ انقضت الآن في أيديهم عملية من السبع، وأنشأت على أمثلة قليلة فتكون على بصيرة، الأول إنه قد روي الإخوة من الأخوات في عهد آدم عليه السلام وقد تزوج إبراهيم عليه السلام بأخته سارة كما في باب العشرين من سفر التكوين: "أما أختي بالحقيقة أنت أي وليست ابنة أبي، وقد تزوجت بها" والتمسك بالأخت سواء كانت أخت حبيبة أو هلاكية لو أخافية حرام مطلق في شريعة موسى عليه السلام. كما في الآية الثانية والعشرين من باب السبع والعشرين من كتاب الاستشارة: "لغة الله علي من يصاحبه أخته من أبيه أو أمه".

الثاني أم أن الله سبحانه وأولاده جميع الحيوانات كما في الآية الثالثة من الباب التاسع من سفر التكوين، هكذا ترجمتها: "وكل ما يتحرك على الأرض وهو حي يكون لكم مأكولاً كالقيل الأخضر، والخال قد حرمت الحيوانات الكبيرة في شريعة موسى عليه السلام، منها المنسوز كما في باب الحادي عشر من سفر الأحبار.

الثالث قد جمع يعقوب بين الأخت في إبراهيم، ابنه حنة كما هو مصرح في الباب التاسع والعشرين من سفر التكوين، وهذا الجمع حرام في شريعة موسى لأنه كما في الآية الثامنة عشر من الباب الثامن عشر من سفر الأحبار =

\* أمّا هذا قول إبراهيم عليه السلام في ذلك الكتاب



= الرابع في الآية الثالثة والرابع من الباب التاسع عشر من سفر الأحبار فنه أمر بنوح نمرود بعد باب حيلة اعداءه، واتخذ ذلك الحكم حين قال: من لم يدفعه هناك فمكك عليه منخل الدم ويقطع هو من قوربه أي يمس. وقد نسخ ذلك الحكم في الباب الثامن عشر من سفر الاستثناء حيث رخص لحم في دمه عند سته إذا كان ادميع بعداً. فلن نورد (في الصفحة ٦١٦ من المجلد الأول) من تفسيره بعد ما نحل تلك الآيات: أي الظاهر في هذين الموضعين انهم لكن إذا لوحظ أن الشريعة الموسوية كانت تزد وتنفذ على وفق حال بني إسرائيل وما كانت حيث لا يمكن تعديلها فتتوخى في غاية السهولة. ثم قال: نسخ موسى في السنة الأربعين من هجرته قبل دخول فلسطين ذلك الحكم، أي حكمه سفر الأحبار بحكمه سفر الاستثناء نسخاً صريحاً، وأمر أنه يجوز هم بعد دخول فلسطين أنه يدحوا بغير العلم في أي موضع شاؤوا أن ياكلوا. (انظر ملحقاً)

فاستوف هذا الحق بالنسخ صريحاً، فالعجب كل العجب من أهل الكتاب كيف يترسلون على حيلة بالنسخ، وكيف يعدلون النص عن ذنبهم هذا هو إيراد علي اليهود خاصة، وقد نكث علماء نصارى في هذا النص في مقالة المسيحي بقول فيهود وأكثروا النسخ، فتذكر شواهد لإلزامهم أيضاً.

الأول في الباب الحادي والثلاثين من كتاب "توراة" هكذا: ٣١: "وكان أيام بنو الرب فيها: أحماد، حيث إسرائيل وسب يهودا عهداً جديداً" ٣٢: "ليس مثل عهد الذي عاهدت أبائهم في اليوم الذي أهدت بأنفسهم لأعدائهم من أرض مصر". وقد استوف مقدس الصلوات اليوناني في الباب الثامن رسالة إلى غريغوريوس، المزمع بالعهد الجديد شريعة عيسى المسيح اعترافه شريعة عيسى ناسخة لشريعة موسى سابقاً.

الثاني: في الشريعة الموسوية رخصه لمزحل أن يسلق لمرأه بكل شيء، وإن يتزوج رجل آخر تلك المطلقة بعده، حرجت من سب الأول، كما هو موضح به في سب الرابع والعشرين من كتاب الاستثناء، وفي الشريعة العيسوية لا يجوز له إطلاقاً ولا غلطاً زناً، وهكذا لا يجوز لرجل آخر نكاحها بل هو بمنسوبة الزنا، كما صرح به في سب الخامس والخامس عشر من سب "مقي".

الثالث: كان كثير من الأشياء حراماً في شريعة موسى، وقد سمحت حرماتها في الشريعة العيسوية، يقول يونس البدي هو عندهم رسول الله، كما في آية الخامسة عشر من الباب الرابع عشر من رسالة يولوس إلى أهل رومية هكذا: "إني تقيت وعلمت من رب عيسى أنه أذن شيء عساه يلائم، ولكنه خص في حق من يعينه لحماً". وقال في الآية الخامسة عشر من الباب الأول من رسالته إلى طيطوس هكذا: "فإن جميع الأشياء صالحة للظهور، وليس شيء صاعداً للتحسين والدافعي، لأهم كلهم عيون جز عقلهم وصبرهم) فالظاهر كيد. أباح جميع الأشياء للنصاري حين انتمروا والمندومروا، وقد نسخ جميع ما حرم في شريعة موسى. \*

ومحله حكم أن يكون في نفسه محتلاً للوجود والعدم ولم يلحق به ما ينال النسخ  
 من توقيت أو تأييد ثبت نصاً  
 ذلك الحكم  
 أي من نسخ  
 أي من نسخ

١- راجع حكم الحائض في التطعيم ثبتت موثقة في التوراة حتى حين عيسى عليه السلام أيضاً كما هو موضح في الآية  
 الحادثة والعشر من الباب الثاني من الجلب "توق"، وإجمال أن الحوائض وبولوس قد نسخوا هذا الحكم كما هو  
 موضح في الباب الخامس عشر من أعمال الطوارق، وقد نسخوا بعد المشورة اتفاق جميع الأحكام الشرعية  
 التي كانت في التوراة سوى أربعة: ذبيحة النسم والدم والخضرة، والرمال، فأبقوا حرمتها وأرسلوا كتاباً إلى  
 الكنائس، وهو منقول في الباب الخامس من أعمال الحوائض، ثم بعد ذلك رأوا مقتضاهم بولوس أنه  
 لا حاجة إلى حرمة الأشياء الأربعة أيضاً إلا أنما قارح ذلك الأشياء أيضاً، كما ثبت في قوله، وأما أنما  
 لم يكن عليه عنه حد فهو أيضاً، بمنزلة النسخ، فقد حصل الغرض من إشرافه على جميع الأحكام  
 المؤكدة في التوراة، وهو قوله نسخ آخر؟ فانظر كيف حرروا هذه التكليف عن أنفسهم وصاروا سدى،  
 أما الطوارق التعصبي، فهو أنه أمر النسخ في الأحكام الأبدية، ولكنه أمر شبي، علي وفي المحكمة، وأمر حكمه  
 في علمه إلى حين، ثم لما جاء ذلك الوقت، دفعه وأمر بشي آخر، ألا ترى إلى الطبيب أنه تمكن يوماً على حب،  
 علمه ومصحته شرب الدواء وأكل الدواء للفرض، ثم محكم في الفقه شيء آخر على ما يناسب المريض،  
 فلا يقول له أحد إنه جاهل بعواقب الأمور إلا الجاهل، فكيف يمدل للعلم الخبوء، ما كان يعلم حال الشيء  
 ابتداء، هذا وقد طرأ الكلام في هذا المقام.

### البحث الثالث في محل النسخ

حكم: يوجد فيه أمران أحدهما أن يكون المحل محتلاً، أي بمنزلة أن يكون مطروحاً وأن لا يكون؛ لأنه لو لم  
 يكن محتلاً لمشروعية، كالحكم لا يمتنع عدم مشروعيته، فلا يكون سوساً لأن نسخ لا يرد على المطروح.  
 وكذا لو بمنزلة عدم مشروعية، كالإيمان بالله تعالى وصفاته لا يمتنع مشروعية، فلا يقبل النسخ، وكذا لا يجري  
 النسخ في الأحكام مطلقاً سواء كانت بالأمور الدائمة أو المستقبلية أو الحاصرة لأنه يؤدي إلى التكدس، وكذا  
 لا يجري في الأحكام العطفة واحدة؛ لأنه يؤدي إلى الجهل، يدل على ذلك علماء كبير

وتأيد ما أشار إليه في قوله: ولم يلتحق به أي ذلك الحكم الذي يصلح أن يكون منسوخاً.

ما ينال النسخ: وذلك المنال على ثلاثة أقسام كما بيّن المصنف بقوله: عن توقيت هذا لأنه إذا انتهى بذلك  
 حكمه التوقيت لا يقبل النسخ قبل ذلك البتة، وبعد لا يعلق عليه اسم النسخ هذا هو القسم الأول، ومثله قوله  
 تعالى: "وَأَمَّا مَا فِي عَمَارَةِ الْأَرْضِ فَلَا يَذْكُرُهَا إِلَّا الْيَوْمَ" وقوله تعالى: "وَأَمَّا مَا فِي عَمَارَةِ الْأَرْضِ فَلَا يَذْكُرُهَا إِلَّا الْيَوْمَ" حتى يبين أن  
 النسخ لا يقبل النسخ إلا في ما كان منسوخاً، فلهذا ما قال القاضي الإمام أبو ريد: "وليس لهذا القسم مثال من  
 نص صحت شرعاً، أو تأييد: تطوع على قوله: "توقيت".

## [شرط جواز النسخ]

كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِيهَا أُولَئِكَ﴾، أو دلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله ﷺ. والشرط التمكن من عقد الفل عندما دون التمكن من الفعل  
أي عند فتح  
خلافاً للمعتزلة.

في قوله تعالى الخ: فبه تعالى أخت التأييد مرة مرة بقوله: "لقد"، فهذا ليس لا يدل على نسخ، لأن التأييد مبرر في حال النسخ، كما ذهب إليه أبو بكر الجعفي والشيخ أبو منصور والمصنف، وإنما لم يرد في الشرح وجهاً من أصحابنا، وقال الجمهور من أهل الأصول وجماعة من أصحاب وأصحاب الشافعي وحيد الإسلام أبو البسر: إنه يجوز نسخ ما لحقه تأييد أو نفي، وهذا هو تقسيم الثاني، وفقاً لأورده المصنف من ذلك، بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِيهَا أُولَئِكَ﴾، لأنه في الإخبار، ولا يجري النسخ في الإخبار كما مر، فاستلزم النسخ فيما ذكر لكونه خبراً لا تأييداً، فالأولى في نظره قوله تعالى في الحدود في الفذف: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ (نور)، وهذا لا يوجب التأييد نصريح، حفظ ما قال الشارح الشافعي من أنه لم يوجد في الأحكام تأييد مبرر.

أو دلالة عطف على قوله: "لقد"، كسائر الشرائع الخ: فإنه ثبت تأييد الشرائع التي نسخ عليها التي في دلالة قوله تعالى: وحام السبيل، ويقولون: "لا شيء بعد"، (البحر، رقم: ۳۲۵۵) فثبت الشرائع لا يمتثل النسخ، لأنه إما يكون بوجوه، على سبيل ما قيل، فلما حتم لسوءه في ذلك ما يوجب نسخ؟ فهذا الشرائع مؤيداً أي يفي حكمها ما كانت دار التكليف، ولما فرغ من البحث الثالث شرح في البحث الرابع فقال: والشرع راجع.

التمكن الخ يعني لا يمكن النسخ، لا بعد ما بلغ الأمر إلى التكليف، ويعتقد التكليف ذلك الأمر، فهذا القدر من الزمان ضروري للنسخ، ولا عاصبه إلى عصر زمان يمكن التكليف فيه من فعل ذلك الأمر كما يقول المعتزلة، وذلك الخلاف مني على الخلاف، وهو أن النسخ عندنا بان المدة ضمن القلب أصلاً ونعمل أبداً شيئاً، فيمكن لأجل وجه، التمكن من عمل الطلب، وعندهم بان مدة العمل ما بين فلا بد عندهم من أن يتكفي من الفعل، وإنما أنه إذا أمر بمسح صلاة في ليلة الفرج كما هو مذكور في الصحيحين (البحار، رقم: ۳۴۹، مسلم، رقم: ۹۱۱)

ثم نسخ ما رآه علي الحنفي في ساعده ولم يتكفي من الفعل، وقد فرغ من البحث الرابع شرعاً في البحث الخامس.

\* وهو: وإنما جعلنا عمل القلب أصلاً؛ لأنه هو أقوى، فإنه يصلح أن يكون قربة مقصودة كت في الشهادة، والاعتقاد لا يحمل السقوط بخلاف البدن، فإن عمله يسقط بعض.

## [القياس لا يصلح ناسخاً]

ولا خلاف بين الجمهور أن القياس لا يصلح ناسخاً وكذلك الإجماع عند أكثرهم؛ لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء، ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى.

لا يصلح ناسخاً: شيء من الأدلة الأربعة، أما الكتاب والسنة فلا يخفى قوياً منه، والأشبه لا يصلح ناسخاً للأثرى كما تقدم، ولأن الصحابة تركوا القياس لأجل الكتاب والسنة، حتى قال علي بن أبي طالب: لو كان ظاهري بال رأي لكان باطل المذهب أولى بالنسخ من ظاهره، لكن رأيت رسول الله ﷺ يحسب على ظاهره الخفاء، دون باطنه، أخرجه أبو داود وذاقني به.

وأما الإجماع فإنه في معنى الكتاب والسنة، وأما القياس فإنه النسخ فرع للعارض، وإذا وقع التعارض بين القياسين لا يسلط أحدهما على الآخر كما معروف، وإذا لم ينفذ أحدهما فكيف يكون الآخر ناسخاً له؟ إذ السويع ماضط، هذا إذا وقع التعارض في زمان واحد، وما لو وقع التعارض في زمانين، فحينئذ يحسن تأخير، لا لأجل أنه نسخ والأول مسووح، بل لأنه عنهم أن قياسي الأول لم يكن صحيحاً، فلما لا يثبت ذلك نسخاً في اصطلاحهم، هذا ما عليه الجمهور، ونقل عن ابن عباس عن شريح من أصحاب عثمان أنه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس؛ لأن نسخ بيان كالتخصيص، فما حاز التخصيص به حاز به النسخ، وقال أبو القاسم الأندلسي: "يجوز نسخ الكتاب بالقياس إذا كان مستبعداً من الكتاب"، وكما يجوز نسخ السنة به إذا كان مستبعداً منها؛ لأن هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالنسخة أقول: لا سلم هذا؛ لأن اللغة المستعملة من الكتاب والسنة غير مقطوعة به، وهي أصل القياس، فكيف يحسب به القطع. وكذلك الإجماع لا يصلح ناسخاً لشيء من الأدلة.

الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء، ولا مدخل للرأي إجماع، وذهب عيسى بن أبين من أصحاب بعض الفقهاء إلى أن الإجماع يجوز أن يكون ناسخاً للكتاب والسنة مستكبرين بأن المؤلفات ظروهم من جهة مصارف، فإذا كانت الكتاب، وقد سقطت عن بعضهم من الصلوات بالإجماع، المنفعة في زمان فليكرر لصديق، وأحب أن سقوطه من قبيل انتهاء الحكم باعتداله، وما يشأنه أنه لا يجوز نسخ الإجماع والقياس، أو أن يبين ما يجوز به النسخ.

\* (أما ظاهري: فهذا يابى من كذا، يروج المذهب والظاهر، وما لا يكتب تحريمه يوكي المذهب، (سنة الأرب).



وجائز أن يتولى الله تعالى بيان ما أجرى على لسان رسوله.

## [يجوز نسخ التلاوة والحكم]

ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعاً، ويجوز نسخ أحدهما دون الآخر؛ .....

جائز أن يتولى الخ. فيجوز أن يمسك الله في كتابه ما يستحق منه حكم السنة وهذا هو نسخ السنة بالكتاب. ف: اعلم أن نسخ الكتاب بالسنة للتواتر، وكذلك نسخ السنة بالكتاب جائز عندنا، وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، وإليه ذهب المحققون من أصحاب الشافعي، وقال الشافعي: لا يجوز نسخ الكتاب سنة مشاورة قولاً واحداً، وهو مذهب جمهور المعتزليين، ونحن نختلف في ذلك فقيل: لا يجوز ذلك عقلاً. وهو الظاهر من مذهب الشافعي يخ. وبنيته ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد الفيلاني وأحمد في رواية عنه.

وقيل: يجوز ذلك عقلاً لكن لشرع لم يرد به، وبه قال ابن شريح في إحدى الروايتين عنه، وقيل: قد ورد لشرع مانع من ذلك، وهو قول أبي حامد الأسفرائي، وفي نسخ نسخة التواتر بالكتاب لشافعي، الخ. قولان، والظاهر قوله أنه لا يجوز، ثم استدلوا على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى: ﴿لَوْ نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْهَى عَنْهَا لَأَنتِمْ عَلَيْهَا مُنْذِرِينَ﴾ (البقرة: ١٠٩)، فهذا يدل على أن الآية لا تسسخ بالسنة؛ لأنه قال: مات بحرق من الآية المنسوخة أو منتهى، والسنة ليست بحرق من الكتاب، ولا مثله، ولأنه قال: ﴿لَأَنتِمْ عَلَيْهَا مُنْذِرِينَ﴾، ففسد الإتيان إلى نفسه، فلا يجوز أن يكون الآتي بالنسخ الذي ذكره، وبقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَوْجِدَةً لَأَنَّكَ تَكُونُ فِيهَا مِنْ نَسَاوِينَ﴾ (النحل: ١٠١)، فلا يجوز له ما لا قبل بالكتاب بنفسه؛ سواء كان تبديل اللفظ أو الحكم. فلا يجوز بقوله النسخ. والجواب عن الأول أننا لا نسلم أن السنة ليست مثل الكتاب؛ لأن المراد من نسخ الكتاب نسخ حكمه لا لفظه، ويجوز أن يكون حكم السنة خيراً من حكم الكتاب أو مساوياً له بحسب مصالح المكلفين.

نص نظم الكتاب خير من السنة، ولانقول نسخ نظم الكتاب بالسنة؛ وكلنا لا نسلم أن السنة شاسعة ليست من الله حتى يتم استدلالكم، بل هي أيضاً من الله، وهو الآن بما لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَضِلُّ عَنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ الْوَحْيُ يُرْجَى﴾ (النحل: ١٠١)، والجواب عن الثاني أن المراد بتبديل الشيء هو تبديل نفعه، فما كان ذلك فلا بد أن يسلم نظم بعض الكتاب ببعضه، كما يدل عليه السياق، ولو سلمنا التبديل الواقع في النسخ من الشيء عليه السلام يس من تلقاء نفسه بل هو من أمر الله تعالى. واستدلوا على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَوْجِدَةً لَأَنَّكَ تَكُونُ فِيهَا مِنْ نَسَاوِينَ﴾ (النحل: ١٠١)، فلم سمحت السنة به لم تصلح بياناً له بل يكون لكتاب رغباً لها، والجواب أن النسخ بيان كما مر، فيصح أن يكون الكتاب بياناً لها، ومعنى "ليس" لا يخلع، فاحفظ هذا المقتضى. ولما فرع من تفصيل شاسع شرع في تفصيل النسخ من الكتاب فقال: ويجوز نسخ الخ. وهذا على أربعة أو خمسة: الأول نسخ التلاوة والحكم، كسبها =

لأن سنظم حكمين: جواز الصلاة، وما هو قائم بمعنى صيغته، وكل واحد منهما مقصود بنفسه، فاحتمل بيان المدة والوقت.

كل واحد منهما

## [الزيادة على النص]

والزيادة على النص نسخ عندنا خلافاً للشافعي يذهب إلى.....

= والذي نسخ الحكم دون الدلالة، والثالث عكسه، والرابع نسخ وصف الحكم مع بقاء أصله بالسنخ عمومته وبقي أصله، أما الأول فهو بمنزلة الاستدلال من هو واقع بالإساءة، كما يدل تب لونه على: جواز تنسيخه، وكما في صحيح مسلم عن أم المؤمنين عائشة الصديقة: "كنت إذا أتت: عشر رطعات معلومان الحرم" الحديث، وكذا بمنزلة الثاني والثالث جوازاً وفرضاً عند الجمهور خلافاً لبعض المعتزلة.

حكمين. أحدهما ما يتعلق بنسب النظم، مثل جواز الصلاة والإعصار وغيرها. والثاني ما هو قائم بمعنى الصيغة أي معنى النظم من اللوح والحرمة، مقصود بنفسه: فيجوز الانفكاك بينهما.

بيان المدة والوقت: فعلى أن ينسخ أحدهما بنحو الآخر، كما وقع عند روي عن أمير المؤمنين ع: "ثانٍ فيما أنزل على آية من حم قرأها ووعينها: الشيخ والشيخة إذا رويها فارجوها قبلتها" روي الإمام مالك في موطأه [رقم: ١٥٠١] والشيخان [البخاري: رقم: ١٨٣٠، مسلم: رقم: ٤١١٨] وروى عبد الرزاق [رقم: ١٢٦٦] والحاكم [رقم: ٨٩٢٥] وصححه عن أبي بن كعب: "بكم تقدر فيها يعني سورة الأحزاب؟" وهذا التعادل سورة البقرة أو أكثر من سورة البقرة، ولما قرأها فيها: "الشيخ والشيخة إذا رويها فارجوها" كالأصل من الله، والله عز وجل حكم: "رفع فصار رفع" فالحكم ثابت والنظم مسوخ. ولما ثبت النظم ورفع الحكم فكثير من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿لَكُمْ فِيهَا نِكَاحٌ زَاهٍ﴾ [البقرة: ١٧٦] فآيات عدم القتال وهي سموات آية، وقيل: مائة وعشرون آية، كلها منسوخة حكمها بآية القتال، وعشرون آية أخرى سوى تلك الآيات أيضاً منسوخة الحكم وأما الرابع وهو مثل "زيادة على النص إلخ".

نسخ عندنا إلخ: اعلم أنه لا خلاف في ريادة مستقلة كزيادة صلاة سادس، فالحال لا يكون نسخاً عند الجمهور، وإنما الخلاف في زيادة غير مستقلة كزيادة شرط، ومنها ستة مذاهب: الأول أنها نسخ، وإليه ذهب الحنفية، الثاني أنها ليست بنسخ، وإليه ذهب الشافعية، الثالث أنها إن كانت ترفع فغيره محالفة فنسخ وإلا فلا، الرابع إن كانت ترفع الرد عليه محبت صار وجوده كالغلبة شرعاً فنسخ وإلا لا، وهذا ملحق بالقاضي عبد العزيز، الخامس إن التحدث مع المريد عليه بحيث يرفع تعدد بينهما فنسخ وإلا فلا. السادس أن ترفع حكماً شرعياً بعد ثبوته دليل شرعي فنسخ وإلا لا، هكذا جلي، واستدل المعتز على المذهب الأول بقوله: لأن إلخ.

لأن الزيادة يصير أصل المشروع بعض الحق، وما للبعض حكم الوجود فيما يجب حقاً لله؛ لأنه لا يقبل الوصف بالتحريم، حتى أن المظاهر إذا مرض بعد ما صام شهراً فأطعم ثلاثين مسكيناً لم يجزه، فكانت الزيادة نسخاً من حيث المعنى، ولهذا لم يجعل علماءنا <sup>عليه</sup> قراءة الفاتحة ركناً في الصلاة بخبر الواحد؛ لأنه زيادة على النص، وأبوا زيادة النفي حداً في زنا البكر، .....  
عليه  
أي الصلاة

بعض الحق: لأن المطلق لا قيد يقيد صار مجموعاً مركباً من الجزئين. أحدهما المطلق، وثانيهما القيد، وأحد الجزئين يكون بعض المجموع، فالمطلق أحد الجزئين فهو أيضاً بعض المجموع الذي هو حق الله. وما للبعض حكم: أي ليس لبعض ما يجب من حقوق الله تعالى من عبادة أو عفة أو كفارة غير انضمام اليقين إليه حكم وجوده، فإن من صلى ركعة في الفجر لا تكون كفارة غير انضمام الركعة الأخرى إليها. ثلاثين مسكيناً: من عقوبة ثلاثين يوماً اللاني فاقها في الزجر، وذلك لأن كفارة الظهار إنما تكون بصوم شهرين أو إطعام سبعين مسكيناً أو شحرو ربة. لم يجزه: ذلك، فلا يكون مكفراً لا بالصوم ولا بالإطعام لغرات بعض الحق واحتجز بقوله: "فيما يجب حقاً لله تعالى" عن حقوق العباد، فإما قبل الوصف بالتحريم، ثبوتاً، فإن من ادعى عوه ألفاً وحسمه وشهد له شاهدان أحدهما بألف، والآخر بالكل ثبت له ألف فقط، فإذا ثبت أن المطلق بعد القيد يكون بعض الحق كما مر.

من حيث المعنى: وإن كان (الزيادة) بيانا صوره، وذلك لأن حكم المطلق غير حكم القيد، فإذا قيد المطلق انتهى حكمه، ففصل الثاني أي القيد ناسخاً للأول، ولمرة لاختلاف أنه لا يجوز عندنا إلا بخبر المتواتر أو المشهور كسائر النسخ، وعنده يجوز بخبر الواحد واليقين كتابي البيان. وإل هذا أشار بقوله: "وهذا" أي لأحد أن الزيادة على النص نسخ عندنا بخبر الواحد. وهو قوله عليه "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب" [البحاري، رقم: ٧٥٠] كما جعل فشافعي، فإن عنده لا يجوز الصلاة بدونها. لأنه: أي جعل الفاتحة ركناً زيادة على النص وهو قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا دِينَ أَبِي بَكْرٍ﴾ [المائدة: ١٠٠]، فإنه عام، وهو موه يقتضي المتواتر بدونها، فما قبله فشافعي بك زينة على النص، والزيادة على النص نسخ عندنا كما مر، ولا يجوز النسخ بخبر الواحد.

وأبوا زيادة النفي: أي كذلك لم يجعل علماءنا النفي، وهو سرب عام جزءاً لحد في زنا البكر كما جعل فشافعي فإنه قال: إذا زنا البكر حملناه حملاً لثبوتنا لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ جَاءُواكَ كُلٌّ فِئْتِمَتًا بَانَّةً فَلْيُكْفِرْ﴾، وبعبارة عامة لقوله عليه: "عليكم بالبكر حملناه" وبعبارة عام. رواه مسلم [رقم: ٤١١٤]؛ لأنه زيادة على النص المذكور، والزيادة بخبر الواحد وهو قوله عليه: "عليكم بالبكر"، الحديث لا يجوز، لأنه نسخ.



وزيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة، وزيادة صفة الإيمان في رتبة الكفارة  
وغير الواحد والقياس.

## [أقسام أفعال رسول الله ﷺ]

والذي يتصل بالسنن أفعال رسول الله ﷺ، وهي أربعة أقسام: مباح، ومستحب،  
وراجب، وفرض، وفيها قسم آخر وهو الزلة،  
كسوء السهو

زيادة الطهارة شرطاً: أي لم يعمل علمائنا الطهارة شرطاً في طواف الزيارة حيث لا يجوز يسوعا كما  
جعل الشافعي رحمه الله زيادة على النقص، وهو قوله تعالى: فَوَلِّعَلَّوْهُمُ الْجَنَّةَ بَنَيْتُهَا جَنَّتَيْنِ (نوح: ٤٩) لأنه عام،  
والزيادة على النقص نحو الواحد وهو قوله عز وجل: فَوَلِّعَلَّوْهُمُ الْجَنَّةَ بَنَيْتُهَا جَنَّتَيْنِ (نوح: ٤٩) فمن  
يحكم فيه فلا ينكمم إلا بخير. روى الترمذي (رقم: ٩٠٠) قال النسائي، وابن عباس لا يجوز أن يسهو.

صفة الإيمان: أي لم يعمل علمائنا صفة الإيمان شرطاً لصد في كفارة اليمين والطهارة كما جعل الشافعي رحمه  
الله قال: لا بد من العهد المؤمن، كما ورد في كفارة قتل خطأ، قال تعالى: فَيُؤْتَى مِنْ مِثْلِ مَا ضَعَفَ تُكْرِمُ رَبِّي  
مُؤْمِنِي (النساء: ٩٢)، يفتى عليه كفارة الطهارة واليمين، فيحمل الرتبة الواردة فيهما على الرتبة المؤسدة؛ لأن  
الكفارات كلها حس واحدة. ونحو بقول: إن الرتبة فيهما مطلقاً، فتقبلها بقية الإيمان صاعداً على درجة  
الواردة في القتل زيادة على النقص، والزيادة على النقص كما مر ولا يجوز النسخ بالقياس.

غير الواحد: متحقق بالصورتين الأولى، والقياس: متحقق بالصورة الأخيرة.

ولما فرغ من السنة القولية شرع في السنة الفعلية، ولما كانت الفعلية أدون درجة من القولية قال: والذي  
أفعال رسول الله ﷺ: والزلة بالأفعال القصدية؛ لأن ما صدر عنه بخلافه فهو قصد كما في حالة الترم والسهو  
لا يصحح للاحقة، ولذا لا يوصف بالحسن والنجس.

أربعة أقسام: بالنسبة إليها، وإلا فلا يوجد في حقه ذلك شيء، وبعبارة اصطلاحية: لأن الواجب اصطلاحياً ما  
ثبت بتدليل فيه شبهة، والاحتمال كلها قطعية عنده. ولذا قسم القاضي أبو زيد وسائر الأصوليين سوى  
فخر الإسلام وشمس الأئمة إلى ثلاثة أقسام: ومستحب كالنسيئة في الوضوء وتحليل الثلج، والمراد بالمستحب  
الراجع جانب إتيائه من غير أن يعاقب بتركه، فهذا القسم، فلهذا لما قسمها قسم آخر وهو السنة.

وفرض: كالصلاة الفرضية وصوم رمضان، وهذه الأفعال كلها بما يقتضى به، وفيها: أي في أفعالها عليه.  
وهو الزلة. وهي اسم لفعل مبرح غير مقصود في ذلك للمقاعل وقع منه نقص فعل مباح، من قوله: زل الرجل  
في الطريق إذا لم يوجد المقصد إلى الترويع ولا إلى الثبات بعد الترويع، ولكن وجد المقصد إلى المشي في الطريق.

لكنه ليس من هذا الباب في شيء؛ لأنه لا يصلح للافتداء، ويخلو عن الاقتران ببيان  
 أي قسم الأمر أي من باب الافتداء  
 أنه زلة، واختلف في سائر أفعاله عليه السلام، والصحيح ما قاله الجصاص: إن ما  
 علمنا من أفعال الرسول ﷺ واقفاً على جهة يقتدى به في إيقاعه على تلك الجهة،  
 ومنه قوله: <sup>وتمسك</sup> وما لم نعلمه على أي جهة فعله فلنا فعله على أدنى منازل أفعاله، وهو الإباحة؛ لأن  
 الاتباع أصل، فوجب التمسك به حتى يقوم دليل خصومه به.

بيان إلح: وهذا البيان قد يكون من جهة التفاعل كقوله تعالى (استعاضوا عن موسى) حيث حزن وكر القبطي معاصي:  
 فهذا من غش استعاضوا به (الفصل ١٥)، وقد يكون من الله تعالى كما قال عز وجل (في آدم حيث أكل الشجرة  
 من الزلة) وهو غش آدم ربّه بغيره (ص: ١٢٠)، فإن قلت: لما ذكر المصنف أفعاله ﷺ مما يقتدى به من الأقسام  
 الأربعة وما لا يقتدى به كالأزلة كان عليه أن يذكر الحرام والمكروه؛ لأنها أيضاً مما لا يقتدى به. قلت: الحرام  
 والمكروه لا يوجدان في أفعاله ﷺ وإن كانا مما لا يقتدى به؛ لأن الأبناء معصومون من الكبار عند جمهور المسلمين،  
 ومن فصائل عندنا خلافاً لبعض الأشاعرة، والحرام والمكروه داخلان تحت الكبار والصغار.

سائر أفعاله عليه السلام: التي لم نصدر عنه سهواً ولم تكن له طبعاً كأكل وشرب ولم تكن مخصوصة به  
 كإباحة الزيادة على الأربعة في السكاح، فقال البعض كأي بكر الدق والمزالي: يجب التوقف حتى يتضح أنه لا  
 على أي جهة فعل ذلك من الإباحة والندب والوجوب، وقال بعضهم كمالك وأي الجاس وابن شريح: يجب  
 الاتباع مطلقاً ما لم يتم دليل المنع، وأخبار المصنف إلى ما هو المتعار عند.

على جهة: أي على صفة من الإباحة أو الندب أو الوجوب. على تلك الجهة: فما كان مباحاً لم يكن مباحاً  
 لنا، وما كان مندوباً لم يكن مندوباً لنا، وما كان واجباً عليه يكون واجباً علينا. أي جهة فعله: أي من جهة  
 الإباحة أو الندب أو الوجوب. وهو الإباحة؛ وذلك لأنه لم يفعل حراماً لم يكرهها فلا عاكلة يكون مباحاً  
 فتقتدي بنفسه عليه السلام. لأن الاتباع أصل؛ كما قال تعالى: "فقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة"  
 وهذا تصريح على وجوب التأسي بأفعاله عليه السلام. به: أي بالأصل أو بفعله. حتى يقوم إلح: أي ما لم يتم  
 دليل على أن هذا الفعل خاص له ﷺ لزمناته أفعاله؛ لكونه خليفة إمام المهدي.

فما: أعلم أن قرحي على نوعين: ظاهر، وباطن؛ والأول على ثلاثة أقسام: أحدها ما ثبت بلسان جبريل عليه  
 نوح في صبح النبي ﷺ بعد علمه بأنه حويل بأية قاطعة، وثانها ما ثبت عنده ﷺ بإشارة جبريل عليه السلام من غير أن  
 يبينه بالكلام، وثالثها ما ثبت بطريق الإهام من الله تعالى بأن أراه جبر من عنده بلا شبهة، فإمامه ﷺ لا يحصل  
 الخطأ بخلاف إلهام الأولياء، وأما ما ثبت في المنام فهو قليل جداً لم يست به الأحكام؛ لأنه كان في ابتداء النبوة، =

## [بيان حُرَيْفة رسول الله ﷺ في إظهار الأحكام]

وَيَتَصَلُّ بِالسَّنِ بَيَان حُرَيْفة رسول الله ﷺ في إظهار أحكام الشَّرْع بِالْإِجْتِهَادِ  
وَاخْتَلَفُوا فِي هَذَا الْفَصْلِ، وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّهُ كَانَ يَعْمَلُ بِالْإِجْتِهَادِ إِذَا انْقَضِيَ طَعْمُهُ  
عَنِ الْوَحْيِ فَيَسْأَلُ بَيْتِي بِهِ، وَكَانَ لَا يَقْرَأُ عَلَى الْخَفَاءِ، فَإِذَا أَقْرَأَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ  
[كَانَ] دَلَالَةً قَاطِعَةً عَلَى حُكْمِهِ، بِخِلَافِ مَا يَكُونُ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّأْيِ، وَهُوَ  
نَظِيرُ الْإِصْنَةِ، فَإِنَّهُ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِي حَقِّهِ وَإِنْ مَ يَكُنْ فِي حَقِّ غَيْرِهِ هَذِهِ الصِّفَةُ.  
[أَشْرَاعٌ مِنْ قَبْلِنَا]

وَمَا يَتَصَلُّ بِسَنَةِ نَبِيْنَا بِهَذَا شُرَائِعٍ مِنْ قَبْلِهِ، .....

== وَمَا هُوَ مُخْتَلَفٌ، فَمِمَّنْ يَكُنْ مِنْ خِلَافِهِ، إِذْ لَمْ يَكُنْ بِهِ أَحْكَامُهُ، وَثَانٍ مَا ثَبَتَ بِإِجْتِهَادِهِ بِهَذَا كَمَا أَشَارَ  
إِلَيْهِ الْفَصْلُ، يَقُولُ: رَضِيَ رَحِمَهُ فِي هَذَا الْفَصْلِ: أَيُّ لِي أَنَّ الشَّيْءَ مِنْ كَذَا يَجْتَهَدُ، فِيمَا لَمْ يَوْجِ بِهِ مِنَ  
الْأَحْكَامِ فَقَالَ الْأَخْبَرِيَّةُ وَأَكْثَرُ الْمُعْتَرِضِينَ لَا، وَقَالَ الْأَصُولِيُّونَ: كَذَلِكَ يَجْتَهَدُ، وَهُوَ الْمَعْنَى عَنْ أَبِي يُوسُفَ، «هُوَ  
مُتَعَبٌ مَالِكٌ وَالشَّامِيُّ يَحْكُمُ بِعَمَامَةِ أَهْلِ الْحَدِيثِ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ: «وَالصَّحِيحُ رَحِمَهُ عِنْدَنَا: أَيُّ عِنْدَ أَكْثَرِ  
أَصْحَابِنَا أَنَّهُ يَحْكُمُ كَذَلِكَ يَعْمَلُ بِالْإِجْتِهَادِ تَوْصِيَةً كَمَا نَرَى يَجْتَهَدُونَ».

فَيَسْأَلُ بَيْتِي بِهِ مِنَ الْحَدِيثِ فَهُوَ يَحْكُمُ كَمَا كَانَ مَأْمُورًا بِإِظْهَارِ الْوَحْيِ إِذَا ثَبَتَ الْحَدِيثُ بَيْنَ يَدَيْهِ، ثُمَّ كَانَ يَعْمَلُ بِرَأْيِي  
إِذَا لَمْ يَسْرِنَ أَوْ حِينَ رَأَى مَدَّةَ الْإِظْهَارِ، وَهِيَ مُتَدَوِّةٌ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، وَقِيلَ: يَخَافُ هَوَا الْفَرَسِ، ثُمَّ إِنَّهُ عَمِلَ بِرَأْيِي  
وَوَقَعَ الْمُخْتَلَفُ فِي الْإِجْتِهَادِ بِتَسْرُّنِ الْوَحْيِ لِشِدَّةِ عَمَلِ الْإِظْهَارِ، وَكَانَ لَا يَرَى رَحِمَهُ فَإِذَا أَقْرَأَ رَحِمَهُ: أَيُّ إِذَا  
ثَبَتَ فِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى حُكْمِهِ بِالْإِجْتِهَادِ وَهُوَ يَسْرِنُ الْوَحْيَ إِذَا سَأَلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: دَلَالَةً قَاطِعَةً رَحِمَهُ عَلَى إِصْنَتِهِ  
فِي الْحُكْمِ، وَلَا كَانَ يَتَوَقَّعُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَجْتَهَدُ بِالرَّأْيِ، فَكُنِيَ شَيْءٌ كَمَا نَرَى الْمُتَجَهِّدِينَ مِنْ احْتِدَالِ الْحَقِّ وَالْحَقِيمِ.

الْبَيَانُ بِالرَّأْيِ: مَدَّةٌ خَمْسَةٌ سَنًا لَسَامًا، وَهُوَ: أَيُّ إِجْتِهَادِهِ فِي تَوْصِيَةٍ قَاطِعَةٍ حِينَ لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ  
أَنْ يَخْتَلِفَ لِبَيْتِي بِهِ مِنْ مَدَّةٍ تَعْلَى هَذِهِ الصِّفَةُ، كَمَا يَكُونُ حُجَّةً قَاطِعَةً، فَكُلُّهُ إِجْتِهَادُهُ، وَمَا فَرَعَ مِنْ هَذَا شَرْعٍ  
فِي شَرْعٍ مِنْ فُلَانٍ مِنْ حُجَّةٍ أَوْ مِلْحَةٍ بِالْعَمَلِ كَمَا هُنَا، وَيَتَصَلُّ رَحِمَهُ شُرَائِعُ هُنَا قَبْلَهُ: مِنَ الْأَشْيَاءِ، ثُمَّ اخْتَلَفَ  
فَقَالَ أَكْثَرُ السُّكَّانِ وَجَدَهُ مِنَ الشَّامِيِّينَ إِذَا كَانَ مَا كَانَ يَعْمَلُ بِشَرْعِهِ أَحَدٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَأَنَّ شَرْعَهُ كُلُّ شَيْءٍ  
انْتَهَتْ مَدَّةُهُ أَوْ بَعَثَ فِي أَحَدٍ، فَلَا يَعْمَلُ بِشَرْعِهِ، وَإِلَّا بَعْضُهُمْ يَمْرُؤُ الْعَمَلُ هَذَا إِذَا شَرِيعَةٌ سَبَّحَ بِهَا  
تُعَلِّتُ فِي الْقُرْآنِ ثُمَّ مِنْ أَهْلِ الشُّكَاكِ ثُمَّ مِنْ غَيْرِهِمْ، وَأَشَارَ الْفَصْلُ إِلَى مَا هُوَ مَشْتَقٌّ بِقَوْلِهِ: وَالْقَوْلُ رَحِمَهُ.

والقول الصحيح فيه أن ما فسر الله أو رسوله منها من غير إنكار يلزمنا على أنه  
 أن من نكح المصاهرة القول ما  
 شريعة لرسولنا ﷺ.

والقول الصحيح: وهذا المحار عند أكثر مشايخنا كشيوخ فخر ميمون: والقاضي الإمام أبي إسماعيل الشيباني خمس  
 لائمة وفخر الإسلام، وإليه مال أكثر افاضين.

شريعة لرسولنا ﷺ لا حيث إنه شريعة لأتباعه السابقين لأنه بذاته الله في كتابه رسولنا عليه السلام من  
 غير تكليف عليه. فصار كاله حرمة من دينه، فمثل ما قدس الله من قبله إنكار قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ﴾ ولما في  
 أي اليهود، ﴿وَبِهَاذِهِ فِي التَّوْرَةِ إِنَّ الْفَرْسَ بِالْفَرْسِ وَالْفَرْسَ بِالْفَرْسِ وَالْأَلْفَ بِالْأَلْفِ وَكَانَ بِالْأَلْفِ وَالْفَرْسَ بِالْفَرْسِ  
 وَالْخُرُوجَ قَضَائِهِمْ وَمَا فِيهَا: ١٤٥﴾ فهذا كله مال علي ومثل ما ذكر علي بالإمكان قوله تعالى: ﴿وَنُفِضَ مِنْ  
 الَّذِينَ قَدْ خَلَوْا عَنْهُمْ عِتَابٌ لِآدَمَ: ١٢٠﴾ وقوله تعالى ﴿وَعَلَى آدَمَ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ كُلِّ مَقَرٍّ﴾  
 ومن ثم قال علي: ﴿وَالْأَمْرُ بِالْإِيمَانِ وَالْأَمْرُ بِالْإِيمَانِ﴾ وقاله تعالى: ﴿وَالْأَمْرُ بِالْإِيمَانِ﴾

فما من هذا أن تلك الأشياء ليس حراماً علي وإنما شرط للعصاة بالسماحة أن تكون مذكورة موحية  
 مثلاً أو غير مثله لأن لثبوت مفعول في الكتاب السامع، وهي علم حاليه عن التعريف والتعريف، وقد أقره  
 كثير من علماء أهل الكتاب، ونولا حروف النطق في مذكورة ما بكتيك، بل الثبوت الموحدة في أيدي اليهود  
 اليوم صحت بعد موسى عليه السلام، لأنه قال فيهم: سمعت موسى وهو في دلال حله ولا يعرف غيره إلى اليوم، ثم  
 موسى الأمر إلى يوشع بن نون.

فيعلم من هذه الخمس أن ذلك الكتاب صنف بعد موسى ويوشع بن نون، ويظهر بعد نظر فيه أن ذلك الكتاب  
 كتاب التاريخ، التزم مؤلفه أن يثبت فيه ما حصل من عهد آدم إلى زمان يوشع بن نون، ومع هذا غلط فيه في  
 كثير من المواضع، ويتناقض قوله في الأخبار، ولم يبق فيه في أي موضع: إنه من الله تعالى أو من نصيب موسى عليه  
 السلام، وإلى أن لا يخلو إلا بأن الأناجيل الأربعة الموحدة في أيدي النصارى اليوم مؤلفها أربعة رجال: أحدهم أعني  
 فهو بئر حال، عيسى عليه السلام من يوم ولادة إلى يوم موته، والثاني هو أيضاً يذكر في كتابه ماله ما بعد  
 موته، والثالث هو رافا وهو رجل لم ير زمان عيسى عليه السلام، بل يذكر حياته اسماء على الرواية كما يظهر من  
 دهاجة كتابه، والرابع هو أيضاً بعد زمان كثير، يبين تاريخ عيسى عليه السلام، ومع ذلك وقع في هذه الكتب  
 أيضاً كثير التعريف والتعريف كما اعترف به علماء النصارى، فإذا كان الأمر كذلك فلا من حصار من الله تعالى  
 موحية مثلاً أو غير مثله. ثم لم يبعد قول عبد الله بن سلام وجوه من المؤمنين منهم قلت: كيف  
 يعتمدون وقد وقع التعريف قبل وجوده هو لم يظهر إلى أنس الثبوت بل إلى ما هو محقق من كتاب التاريخ الذي  
 ذكرت حاليه لك نقلاً، والله أعلم، ولما فرغ من هذا شرح في بيان تفهيد مسحاحي فقال: وما يقع به الخ.

## باب مطابقة أصحاب رسول الله ﷺ

وما يقع به ختم باب السنة باب مطابقة أصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم.

### [حكم تقليد الصحابي]

قال أبو سعيد البردعي رحمه الله: تقليد الصحابي واجب بترك به القياس لاحتمال السماع والتوقيف، وللفصل إصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة أحوال التنزيل ومعرفة أسانه. وقال أبو الحسن الكوفي رحمه الله: لا يجوز تقليد الصحابي إلا فيما لا يدرك بالقياس، وقال الشافعي رحمه الله: لا يقصد أحد منهم.....

قال أبو سعيد البردعي رحمه الله: وأبو بكر الرازي في بعض الروايات رجاءه من أصحاب واحد: عن الشافعي ومن بعدهم من المحدثين، لا يفتي صحابي أصح، ولا يفتي تابع الغير على ضرب أنه محقق لا يصر في الدليل به أن يقوله أبو سعيد. السماع والتوقيف من رأي الرازي رحمه الله الذي هو الظاهر في حقه وإن لم يصر إليه، فكذلك قسم قول الصحابي من هذا الوجه كقوله الخمر الواحدة سبي القياس، وإن سلم أنه ليس بمسؤولاً عنه بل هو ذاته فهي أيضاً بمنزلة تركه في قياس غيره، لأن رأيي نسخة أقوى من رأي غيره، وإليه أفتي عليه. وللفصل إصابتهم إجماعاً صلباً الاعتبار في مرتبة على غيره، وهذا وجه ترجيح رأيهم على رأي غيره، فكما إذا تعارضت أقوالهم في بعضهم فيخرج أحدهما على الآخر بوجع ترجيح، فكذلك ينبغي أن يترجح قياسهم على قياس غيره من المحدثين لزيادة قوة رأيهم من توجيهه على كثرة، ولهذا السماع ما توفقه المحدثون أن يقول الصحابي بمنزلة الرازي، فكيف يترك به قياس غيره بأسوأهم من الرازي. وهذا هو بخلاف الرازي وأبي القيس، وهو مذهب مالك رحمه الله، من جيل أبي حنيفة البردعي، والشافعي في غاية الغفلة، وإليه مذهب المعتزلي.

أبو الحسن الكوفي رحمه الله: وجماعة من المحدثين الإجماع أبو زيد، كما يظهر من مقدمه في الخراج. إلا أنه لا يدرك بالقياس أنه حبيط جهة السماع مغير، منه لا خلاف ولا شك، غير مسلم في حقه، ولا مدخل برأيه، فتركه به القياس كمن ترك ما لا يدرى بالقياس، فيحتسب أن يكون هذا رأي، والرأي يمتنع إجماعاً فكأنهم هو معصوم من خطأ كسائر المحدثين، فكيف يترك به القياس. وقال الشافعي رحمه الله: في قوله لمديد وإليه ذهب أكثر من الصحابة والأشعرية معهم، سواء كان مدركاً بالقياس أو لا، أنه ظهر بهمة القوي الرازي، حيث تمكن بكلامه وإحتمال خطأ في اجتهدتهم كانت لعدم الغلبة كما هو ثابت في اجتهد سائر المحدثين، ولا فرق بين ما لا يدرك بالقياس من المحدثين وغيرهم، فإنه =

وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير أن يثبت أنه بلغ غير قائله، فسكت مسلماً له. وأما إن اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو آثارهم، ولا يسقط البعض بالتعارض؛ لأنه تعين وجه الرأي لما لم يجر الحاجة بينهم بالحدوث المرفوع، فحل محل القياس، وأما التابعي فإن زاحمهم في الفتوى يجوز تقليده .....  
أي الصحابة

... لأنه بمنزلة إمامي فيسألهم بغيره مثلاً، ولم يكن هو غلباً في توقع فلا يكون اجتهاده حجة على غيره من المجتهدين، فكيف يترك به القياس. وهذا الخلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد الصحابي المجتهد وعدم وجوبه إذا لم يكن كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم، يعني هذا الخلاف المذكور إما يفتقر في صورتين الأولى هي أن صاحباً نقل شيئاً ولم يثبت فيه خلاف منهم، حينئذ لو ثبت خلافهم فيه، فيجب له أن يتبعه لا يوجب تقليده بالاتفاق، بل للمجتهد أن يعمل بأيهما شاء، وثانية ما بينها بقوله: ومن غير: عطف على قوله: "من غير اختلاف".  
أن يثبت: أنه أي الحكم أو قول الصحابي، فسكت مسلماً له: أي ثبت أسلاف في كل ما ثبت عن الصحابة من غير ثبوت أن ذلك الحكم الذي قال به أحدكم بلغ غيره وهو سكت وسلم ذلك، ولم يرد قوله، أما لو ثبت أن ذلك الحكم بلغ غيره وهو سكت وسلم ذلك الحكم فكان إجماعاً، فلا يتصور الخلاف حينئذ بل يجب تقليد الإجماع بالاتفاق، وأشار المصنف إلى ضد الصورة الأولى بقوله: وأما إن اختلفوا، إلخ، آثارهم: فلا يجوز لأحد أن يحدّث قولاً آخر إلا أنهم إذا اختلفوا على قولين أو قولين فقد اجتمعوا على اختيار الحق فما قالوا لعدم استماعهم على الخطأ ولعدم خروج الحق عن أصولهم، وهذا هو الإجماع المركب، فمن عرج عن الإجماع بضم قوله بإطلاق، ولا كان يتوهم أنه إذا تعارض أقوالهم فيها فيجب أن يسلط الكل، فإذا تساقط الكل للمجتهد أن يعمل باستهاده وإن أدى استهاده إلى قول آخر سوى أقوالهم، دفعه بقوله: "ولا يسقط أي بعض الأقوال ببعض بالتعارض حتى يجوز ما قبله".

وجه الرأي: في أقوالهم، أي إن أقوالهم إنما كانت بالرأي، لما لم يجر الحاجة إلخ، أي لما لم يمتنعوا بالحدوث المرفوع بعد ما وقع الخلاف بينهم ولم يأت أحدكم بالحدوث برفوع على قوله غلباً أن الحديث لم يكن عندهم في ذلك، فتعين أن من قال قال برأيه، فحل محل القياس: فصار تعارض أقوالهم كتعارض القياس، فكما لا يطل لمقياسان بالتعارض لا يطل أقوالهم أيضاً، فكما يرجع أحد قياسي عن الآخر كذلك ينبغي للمجتهد أن يرجع أحد قولين ويعمل به ولا يحدّث قولاً آخر باستهاده، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام في الفتوى: كشرج راجع علياً في شهادة الابن للأب، فإنها عند علي كانت حادثة، فحدثه في ذلك شريح، وحدثه مشهورة.

عند بعض مشايخنا رحمه الله خلافاً للبعض.

خلافاً للبعض: والحاصل إن كان ظهر فتواه في زمن الصحابة، كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وعلقمة والنخعي والشامي وغيرهم فهو مثل الصحابة، حتى يجب تقليده على من بعده من المجتهدين، هذا عند بعض المشايخ. وقال بعضهم: لا يجوز؛ لأن ليس مثل الصحابة وليس لهم ما لهم من المزية من مشاهدة التنزيل والمعرفة على أسبابه، وعن أبي حنيفة رحمه الله روايات. أحدهما أنه قال: لا أقفد، هم رجال اجتهدوا ونحن رجال لم نجتهد. وهذا هو الطاهر من مدعيه، والثانية ما نقل في التواتر أنه قال: أقفد؛ لأن الصحابة كانوا يرجعون إلى أفواهم وبعدهم من جعلهم في العلم، فلما صار مراتبهم كمرتبة الصحابة فوجب تقليدهم. ولما فرغ من مسحة النامعة شرع في الإجماع.

### بَابُ الْإِجْمَاعِ

ولما فرغ من مباحث السنة شرع في مباحث الإجماع، وله في اللغة معنيان: أحدهما الغرم على الشيء، يقال: أجمع فلان على كذا إذا غرم عليه. لال تعالى: ﴿فَقُلْ أَطِيعُوا أَمْرَكُمْ﴾ (يونس: ٧٨)، أي اعزموا، وثانيهما الاتفاق، وفي الاصطلاح: اتفاق خاص، وهو اتفاق جميع المجتهدين الصالحين من أمة محمد ﷺ في عصر على واقعة، فنقول: "الاتفاق" بضم الألف والواو والألف والهمزة والسكرت والتفريق، ونقول: "جميع المجتهدين" بخرج اتفاق بعضهم ويخرج اتفاق الغوام أيضاً، فالجاء ليس بإجماع، ونقول: "الصالحين" بخرج إجماع الفاسقين والمبتدعين من المجتهدين، فإنه ليس بمجمع، ونقول: "من أمة محمد ﷺ" بخرج إجماع مجتهدي الأمم السابقة؛ لأنه من خصائص هذه الأمة، والمراد بقولنا "في عصر": في زمان ما غل أو كثرت، فلا يتوقف أن الإجماع لا يتحقق إلا باتفاق جميع المجتهدين في جميع الأعصار إلى يوم القيامة، والمراد بقولنا "على واقعة": الإجماع على حكم شرعي، ولعليت والأحكام العقابية والشرعية، وقد قد صاحب "التوضيح" بالشرعية، ففاده: الإجماع على حكم شرعي، وهذا للشرع إنما يصح على قول من لم يعتبر موافقة الغوام وخالفهم في الإجماع أصلاً، وأما على رأي من اعتبر فمما لا يحتاج فيه إلى الرأي فالحق الصحيح عنده أن يقال: هو الاتفاق في كل عصر على أمر من الأمور من جميع من هو أهله من هذه الأمة، فيشمل المجتهدين خاصة فيما يحتاج فيه إلى الرأي، والكل فمما لا يحتاج فيه إلى الرأي.

فنه: وإذا عرفت هذا فاعلم أنه يجب على القائل بحجية الإجماع النظر في ثبوت وفي تحققه وفي دله وفي حجته. المقام الأول: النظر في ثبوت، فقال الطائفة وبعض الشيعة: لا يمكن ثبوته في نفسه؛ لأن الاتفاق على حكم لا يمكن بدون نقل ذلك الحكم إليهم ولا يمكن النقل إليهم لانتشارهم في المشرق والمغرب، قلنا: عدم إمكان النقل في حق من حدد في الطلب والمبحث عن الأداة ممنوع بخلاف من قصد في فهمه، وهذا في إجماع الصحابة وأهل البيت وأهل المدينة لا يرد أصلاً؛ لأن نقل الحكم إليهم ما كان مستعزراً، فضلاً أن يكون مخالفاً. =

= ثم قال هؤلاء: إن الاتفاق إما غير دليل قطعي أو غير ظني، وكلاهما باطل، أما الأول فبأنه لو كان لقول إجماع حادثة، وبما لم يقل عنهم أنه تم بوحده، إذ لو وجد لم ينتج إلى الإجماع بل كفى ذلك التقليل القطعي، وأما الثاني فيستحيل الانتقال به عادةً لاختلاف الطوائع ولا تغاير، ولطوب عن الأول فهو أنه قد يستغنى عن نقل الطائفة بحصول الإجماع الذي هو أقوى منه، وفي ربيع الخلاف المخرج إلى الاستدلال، وعن الثاني بأن لظني قد يكون حليماً حيث لا يمكن الاختلاف فيه عادةً، فاختلاف الطوائع لا يمنع الإجماع به خلاف الظني اللطيف والمقصود.

المقام الثاني: النظر في تخففه، فقال المذكرون: لو سلمنا ثبوته في نفسه، ولكن ثبوته معهم غير ممكن، لأن العادة تستحيل أن يثبت من كل واحد من علماء الشرق والغرب أنه في المسألة الفلانية حكم بالحكم الفلاني، لأهم لا يعرفون بأهليتهم فضلاً عن تفاصيل أحكامهم، مع هذا يمكن أن يحتج بعضهم عوفاً من الموافقة والمخالفة، وأن يظهر خلاف رأيهم، ولا اعتبار برأيه لا بالمطابقة على أن اتفاقهم في أن واحد غير ممكن، فلا بد من زمان طويل، وحينئذ يمكن أن يرجع بعضه قبل أن يتم على.

المقام الثالث: النظر في غلظه، بل من ينتج به، فقال المذكرون: لا يخلو إما أن ينقل بغير الآحاد، وقد غير مفيدة، إذ لا يجب الفصل به في الإجماع كما سبق، وإما بالتواتر، وقد عر محكي لأن من البعيد جداً أن يشاهد أهل التواتر جميع المتهدين شرقاً وغرباً ويسمعوا منهم وينقل منهم إلى أهل التواتر، فكيف طرفة بعد طرفة إلى أن ينقل إلينا. والجواب من الأولين أن هذا إنكار لظواهره إذ يصح بقاء أن الصحابة والتابعين أجمعوا على تقديم التواتر القطعي على الظني، وما هذا إلا بثبوته منهم ونقله إلينا.

تقدم الرابع: النظر في كونه حجة، فاتفق جمهور المسلمين على صحته حالاً للنظام والشريعة وبعض الخوارج، واستدلوا على صحته بالأدلة، منها ﴿وَمِنْ خِصَائِهِ إِتِّفَاقُ الْمُسْلِمِينَ﴾ من قوله مَا يَشَاءُ لَهُ فَهُدًى وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغُيُوبِ قوله مَا تَوَسَّى يَتَّبِعْهُ جَنَّتُمْ وَمَنَّا مَتَّعْتُمْ مَصِيبَهُ الْيَسَاءُ ١٥٠، وجه الاستدلال ما أن اتفاق غير سبيل للزمين حرام حيث أوعده عليه، وجميع به وبين مشقة الرسول المغرمة، ثبت وجوب اتباع سبيل المؤمنين، والإجماع سبيلهم، فوجب اتباعه وهو المطلوب، ومنها ﴿وَأَتَّخِضُوا بِحُكْمِ اللَّهِ جُحُشاً وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ﴾ (آل عمران: ١٠٢)، وجه التمسك لما أنه هي عن التفرقة، واختلاف الإجماع تفرقة، فيكون مهيأ به. ومنها ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (مائدة: ٤٩)، وجه التمسك لما أن وجوب الرد إلى الله أي كتابه وإلى رسول الله أي إلى سنة رساله هو في صورة التنازع، وبعد الاتفاق التنازع معلوم، مع عدم الرد إليها لقوات الشرط، ثبت أن عدم انتزاع الاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة، ولا معنى لكون الإجماع حجة إلا بكونه كتاباً عن الحكم عنهما (والاستدلال بالسنة) فثبت غير واحد من أصحاب النبي ﷺ روي عنه أحاديث كثيرة بروايات مختلفة اللفظ متفقة المعنى، كلها دالة على عصمة =



## [باب الإجماع]

اختلف الناس فيمن يتعمد بهم الإجماع. قال بعضهم: لا إجماع إلا للصحابة، وقال بعضهم: لا إجماع.....  
 قول: حرمله

■ الأمة من الخطأ وإن كان كل واحد منها آحاداً ولكن يبلغ غير المشترك منها حد التواتر، ومنها ما يرى الترمذي عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله لا يجمع أمة محمد على ضلالة، وقد الله على الجماعة، ومن شدّد في النار. [الترمذي، رقم: ٢٦٦٧] وعنه قال: قال رسول الله ﷺ: تنصروا السواد الأعظم فإنه من شدّد في النار. رواه الترمذي وابن ماجه [رقم: ٣٩٥٠] عن أنس، وعن معاذ بن جبل، قال: قال رسول الله ﷺ: إن الشيطان ذئب الإنسان كذّاب يصم بأذن الشاة والغنمية والمأخية، ويأكل من جوفها، وعليك بالجماعة والجماعة، رواه أحمد [رقم: ٢٢٠٨٢] وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: من طرد الجماعة شيئاً فقد حلق ريقه الإسلام من عنقه. رواه أحمد [رقم: ٢٦٦٠١] وأبو داود [رقم: ٤٧٥٥] والدليل الثقل وهو أنه أجمعوا على القديم تحطت المختلف، والمعاد تحل اجتماع المدد الكثير من المحققين على قطع في شرعي من غير قطع، فوجب تقدير نص فيه، فأمس.

ق: ثم اختلف الفاتلون بكونه حجة شرعية هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ فبعض أكثرهم قطعية، كصاحب المسامح وصاحب الأحكام، وذهب طائفة إلى أنها ظنية نظراً إلى ما يرد على أدلتهم المذكورة في هذا الباب، كما ذهب إليه صاحب المغرور، فاحفظ تلك الفوائد العجسة والعوائد الثريفة، اختلف الناس الذين قالوا بكون الإجماع حجة، بعضهم: وهو داود بن علي الظاهري وشيعته، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه.

إلا للصحابة وقولهم: لأنهم هم المعاضون بقوله تعالى: ﴿مَنْ تَتَّبِعْ أَتَّبِعْ﴾، ويقولون: قد كذبتم بما كنتم تكذبون، والفرقة ١٢، إلا المصنف للمصنفين لا للمصنفين، وجوههم كانوا ممنوعين من الخطأ، ولأن الأئمة الذين التزموا على الله من قسبي لا على الصحابة لثباته على صفتهم وكوفاهم على الحق بمصلحة حق، ولأن الإجماع لا يذهب من اتفاق الكل، وذلك في زمان الصحابة ممكن، وأما ضمن بعدهم فلا تنفرهم في الشارح والمغرب، اجواب عن الأول أنها لا تستلزم أن المذهب مخصوص بهم ولا يتناول غيرهم، ولا يترتب أن لا يعمد إجماع الصحابة بعد موت من كان موجوداً عند التناول، لأن ليس إجماع جميع المعاضين لخروج بعضهم بالنزول، فلا يكون حجة، ونقصاً يلزم أن لا يعمد إجماع من أسلم من الصحابة بعد نزول تلك الآيات، وهذا حلف، وأنهما يلزم أن لا يخاص من بعدهم بالأحكام، وعن الثاني أن قضاء على الصحابة لا يقتضي أن لا يعمد بعدهم، بل قد ورد كثير من الإضافات الدالة على عصمة الأمة إلى يوم القيامة، ولأن النصوص عامة، وعن الثالث ما مر سابقاً.



والصحيح عندنا أن إجماع كل عصر من أهل العدالة والاجتهاد حجة، ولا عبرة  
لقلة العلماء وكثرهم، ولا بالثبات على ذلك <sup>أي لا كل عصر</sup> حتى يجوزوا، .....  
الإجماع

= وعن الثالث بأن شرف السب لا مدخل له في الاجتهاد، وإنما العبرة في ذلك بأهلية النظر وجودة الفهم،  
وأما المعاملة بالنسبة فيشاركتهم فيها غيرهم كالزوجهات ومن كان يصحبه في السر والخطير، فليس قول  
هؤلاء، وحدهم حجة، نكفنا قولهم، ولو كان الأمر كما قلتم لأنكر عليّ عليه من مخالفه وقال: "إن قولي  
حجة وأنا معصوم" مع كثرة المخالفين له.

حجة: لأن الأدلة التي تفيد حجة الإجماع عامة شاملة لا خصوصية بها لأهل المدينة ولا لأصحاب النبي  
وعترته <sup>عليهم السلام</sup> بل يكفي أن يكون الإجماع من أهل العدالة، لأن الفاسق والمبتدع ليس قوله حجة، والإجماع  
حجة، وأن يكون من المجتهدين فيما يحتاج فيه إلى رأي كتفصيل أحكام الشكاح والطلاق والمحاق، فيستند  
الإجماع في تلك الأمور من المجتهدين فقط، لا عبرة لمخالفه العوام وموافقتهم فيه، وأما ما لا يحتاج فيه إلى الرأي  
كقتل الفرار وأعداد الركعات فلا بد فيه من احتشاع الكل من المخاض والعموم، حتى لو عايف واحد منهم  
لا يكون إجماعاً. ولا عبرة لقلة إجماع عند الجمهور، لأن الأدلة السميعة الموجبة لعصمة الأمة وكون إجماعهم  
حجة لا يختص بحدود عدد، وسواء بلغ عددهم عند أهل الثوار أو لا، وذهب بعض الأصوليين كإمام الحرمين  
وأبانه إلى أنه يشترط في حجة الإجماع أن يبلغ حد أهل الثوار، لأنهم إذا بلغوا حد الثوار لا يمكن اتفاقهم على  
الباطل لا مخالف قولهم وأرائهم، كما لا يمكن اتفاقهم على الكذب في الخبر.

قل: اختلف الجمهور في أن المجتهد إذا انحصر في العصر في الواحد، فقال بعضهم: قوله حجة متبعة؛ لأنه إذا  
لم يوجد غيره من الأمة يصدّق عليه لفظ الأمة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنْ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أَشَقَّ قَاتِلًا﴾ (سجدة: ١٢٠)، فإذا  
كان الواحد أمة كانت الأدلة السميعة الدالة على كون الإجماع حجة متتولة له كما تنولت فكثير، وقال  
بعضهم: إن قوله وحده لا يكون حجة؛ لأن الإجماع يشعر بالاحتشاع، وأقله لا يتصور إلا من اثنين فصاعداً،  
وهذا هو القوي؛ لأن الأمة لا يعلن على الواحد إلا محلاً، ولا يلزم من ارتكاب الجاز في إبراهيم تعظيمه لارتكابه  
في غيره. حتى يجوزوا: في تلك المسألة أربعة أقوال: الأولى أنه لا يشترط انقراض عصر المجتهدين لانقضاء الإجماع  
مطلقاً حتى لو افتقروا على أمر ولو ساعة لا يجوز لهم ولا لغوهم الرجوع عنه بعده، وهو مذهب جمهور العلماء  
من أصحاب الشافعي رحمه والأشعرية والمعتزلة، والثاني أنه يشترط مطلقاً حتى يجوز الرجوع عنه بعده لبعضهم  
أو لمسيهم، وكذا يجوز لغوهم للمخالف ما بقي واحد من المجتهدين، فأما إذا ماتوا جميعاً فلا، وهذا مذهب  
ابن غورك وأحمد بن حنبل. والثالث أنه يشترط في الإجماع لسكوني دون غيره، وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحق  
الإسفرائي، واختاره صاحب الأحكام. والرابع إن كان سنة فباطل فيشترط، وإن كان نصاً قاطعاً فلا، وإليه =

ولا مخالفة أهل الأهوى فيما نسبوا به إلى الأهوى، ولا مخالفة من لا رأي له في الدب<sup>ع</sup>،  
 لا فيما يستغنى عن الرأي.

دع الإمام الخرمي، والنجار هو الأول؛ لأن الأدلة السبعة عامة بما لو من انقضى عصره وما لم يفرض إلى الأهوى. مثلاً إذا اعتقد الإجماع على قضية أي ذكر، بخلاف لرواها فيه غير معتبر؛ لأهم في ذلك نسبوا إلى شرفه، أما لو علموا في غير ذلك فيعتبر مخالفتهم حتى لا يعتقد الإجماع على بعض الأقوال. تفصيل المقام أن المجهود المتبع إذا كانت بدت موضوعة إلى الكفر كالمجتهمة وغلاة الرواها فهو كاللكن لا يعتبر قوله أصلاً، وإن لم يكن مضية فيه ثلاثة أقوال: الأول أنه لا يعتبر مطلقاً، والثاني أنه يعتبر مطلقاً، والثالث أنه يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره، فلا يكون الاتفاق مع مخالفه حجة عليه، ويكون حجة على غيره. وقال شمس الأئمة رحمه: صاحب المدة إن لم يكن يدعو إليها ولكنه مشهور بما قيل. لا يعتد بقوله فيما يشك فيه، وإنما فيما سواه فبعضه، وهذا قول «إجماع» وإليه مال النصف، لأنه دخل في الأئمة حديثه أنه فاسق يذنبه، وإذا لا يضر بأئمة الاحتجاج، وكثرة من الأئمة على أن فطاهر صدقة فيما يخبر به عن شهادته خصوصاً بما ليس هو مسبوقاً به إلى الأهوى، ومال إلى الأول كثير من المحققين وقدنو<sup>١</sup> هو فاسق ليس من الأئمة على الإطلاق<sup>٢</sup> يسقط عدلته بالفسق، فلا يعتبر قوله كاللكن والحق.

فيما يستغنى عن الرأي: يعني في الأحكام التي لا يحتاج فيها إلى الرأي كقيل لقولهم وأعداد الركعات بعد فيها قول العموم ومن ليس بمجتهد، حتى لو خالف واحدا منهم لا يعتقد الإجماع، وأما الأحكام التي يحتاج فيها إلى الرأي، فلا عذر لمخالفتهم فيها، فيعتقد الإجماع أئمة مع مخالفتهم، وفي هذه المسئلة ثلاثة أقوال: الأول أنه لا يضر قول العموم مطلقاً بل الانحصار لأقول المجتهدين، وهو قول الجمهور.

فالقول: إن العامي مثلاً لمجتهد، فيجب عليه قوله ولا يجوز له الاعتناء، فلا يضر خلافه كما لا يعتبر خلاف المجتهد بعد الإجماع، والأدلة السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا مدققين على عدم اعتبار موافقة العامة ومخالفتها في الإجماع، ولأن العموم مجهولون منتشرون في الأرض شرقاً وغرباً غير معروفين، ملائكم ضبطهم والاطلاع على أقوالهم، فلم تكن ذلك شرطاً لا يعتقد الإجماع، وهذا هو الحق المبين. والثاني يعتبر مطلقاً؛ لأهم في الأئمة، وبما كانت المعصية بالأئمة كلها لا لبعضها، وهم المجتهدون، وإليه ذهب الفاضل أبو بكر الدانقاني رحمه. والثالث أن يفرض معتبر فيما يحتاج فيه إلى الرأي، ولا يضر في غيره، وإليه ذهب النصف رحمه. وكثير من المحققين، وما فرغ من البحث غير يعتقد بهم الإجماع شرع في ذكره ومراتبه.

<sup>١</sup> على الإطلاق أي هو من أئمة الدعوة، ليس من أئمة الإحابة.

[مراقب الإجماع]

ثم الإجماع على مراتبه، فالأقوى إجماع الصحابة نصاً؛ لأنه لا خلاف فيه، فذهب  
أهل المدينة وعرة الرسول ﷺ ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكون الياقين؛ لأن  
السكون في الدلالة على التفسير دون النص.

فبما أن هؤلاء جميعاً أجمعوا على كذا، فيدعى إلى هذه القسم من الإجماع.  
وعرفه الرسول ﷺ بهذا الإجماع لا خلاف لأحد، كونه حجة لوجوه إجماع الصحابة وعشرة أنبياء  
وأهل المدينة ووجود الشئ من الكل، فصار مثل الآية وأخبر الناس حتى يكفروا حاشوا. كونه عليهم على خلافة  
في ذكره. الثاني: منهم أن نص بعض أهل الإجماع على حكمهم في مسألة قبل استقرار المذهب على حكم  
لذلك المسألة، وأشير ذلك بين أهل العصر ومعتبة مدة فئس فيه ولم يظهر. عاهاه حكمك ذلك إجماعاً من  
المعهور، ويسمى بالإجماع السكوتي وهو أقدم من الأول.

ادون النص: ولما لا يكفر جاحده. فعمل المسألة من العلماء اختلوا في الإجماع إسكوي على قول: القول الأول: إنه حجة والإجماع صحيح. وهو قول أكثر أصحابنا وأحمد بن حنبل وبعض الشافعية. وهو بمنزلة أن إسحاق الإسفرائيني وقول الجبائي لا أنه نشروا في ذلك تقاض المصير على السكوت

القول الثاني: إنه ليس بإجماع ولا حجة، وهو مذهب عيسى بن أيمن عن أصحابنا ومذهب داود الظاهري وأبي بكر الباقين من الأشعرية وبعض المعتزلة والفرق والمشافعي في أحد قوليه، القول الثالث إنه ليس بإجماع ولكنه حجة، وهو قول أبي هاشم والمشافعي في أحد قوليه، واختاره من أصحاب في أحد قوليه، واختاره من أصحاب في محضه 'نكبو' ومالك الأحكام. القول الرابع: إن كان قضيًا من مجتهدين فهو إجماع، وإن كان حكم حاكمه فلا، وإليه ذهب أبو علي بن أبي هريرة من المتأخرين، واستدل الجمهور بأن الحكم من الكل غير غير معتد، من المعتد أن التكثير ينول القنوى ويسلم سائرهم، فلو حكم عن إظهار خلاف دليل ظاهر على إقناعهم؛ لأن العادة مستمرة بأن المداينة إذا وقعت مائة أهل القسم إلى الاجتهاد وطلب الحكم وإظهار ما عندهم، فإذا لم يصح من واحد منهم خلاف مع ارتفاع التوابع وطول الزمان دل ذلك على راسخهم بذلك الحكم، فكان ذلك عسرة التصريح، وإذا أوجب على المجتهد أن يظهر ما هو عنده حق، فإذا سكنت دل على أن هذا الحكم عند حق، إذ السكوت عن الحق حرام، وهذا بعيد عن المجتهد السياسي في دفع الحق خصوصاً عن الضعفاء بأمر. واحتج القائلون بكونه إجماعاً وحجة بأن سكوت المجتهد لا يدل على الموافقة بل قد يكون لأمر آخر: منها أنه لم يجتهد في =

## [حكم الإجماع]

ثم إجماع من بعد الصحابة عليهم السلام على حكم م يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاً،  
ثم إجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف، فقد اختلف العلماء في هذا الفصل،  
فقال بعضهم: هذا لا يكون إجماعاً؛ لأن موت المخالف لا يبطل قوله، وعندنا:  
إجماع علماء كل عصر .....

= نوافذة بعد، ومنها أن اعتمادهم لم يرد في شيء أو أدى إلى خلافه، ولكن سكت اعتمادهم على كل مذهب  
مصيب، منها أنه سكت خوف الفتنة والوزن الفساد منها أنه سكت إلهاماً من أئمة خلافة، وخوف صعود  
كما قل عن ابن عباس رضي الله عنه في مسألة القول، والجواب: أن تلك الاحتمالات وإن كانت ممكنة عقلاً لكنها  
ملازمة لما ظهر من أصول المذهبين، وأما قصة ابن عباس فغير ثابت، وقد ثبت أن عمر كان أشدّ تقيداً  
للحق، وقد أظهر خلافه كثير من الصحابة عليهم السلام، إجماع من بعد الصحابة عليهم السلام أي بعد إجماع الصحابة الإجماع  
من أهل كل عصر بشرط أن لا يكون إجماعهم مخالفاً لقول من سبقهم وهو الصحابة، فهذا الإجماع مفسرلة أكبر  
المشهور بهذه الضمانية دون اليقين، فيجوز في ذلك القول الذي أجمعوا عليه.

مخالف: بأن اختلفوا أولاً على قولين، ثم أجمع من بعدهم على أحد القولين كمسألة بيع المولد، فإنه لا يجوز  
عده عمر، ويجوز عنه علي، ثم بعد ذلك أجمعوا على عدم أحور، فهذا القسم من الإجماع دون التكال، وسأني  
وجهه فهو مفسرلة المهر الواحد بنصف على القياس، وجب العمل دون اليقين كالتكليف الواحد، ثم بين وجه تكونه  
لأن من سائر الأقسام فقال: إجماع بعضهم وهو أهل الظواهر وجماعة من الأصوليين، منهم أبو بكر  
المنزوي من الشافعية، وأبو الحسن الأشعري وأحمد بن حنبل والغزالي والخواري وهو إمام الحرمين، وبقية  
بعض المشايخ عن أبي حنيفة رضي الله عنه.

لا يكون إجماعاً حتى يخفى المسألة احتجابه كما كانت، ويجوز لأحد أن يأخذ بالقول لمختلف لهذا الإجماع،  
والإلهام هذا أن في ذلك الإجماع لم يحصل اتفاق الأمة؛ لأن فيه قولاً مخالفاً، وهو قول من سبقهم فيه مخالف  
ولا يبطل قوله بحجة إن مات. لا يبطل قوله؛ ولا لازم نعتن النظر الماص، ولذا لم يحصل اتفاق جميع الأمة  
التي هو شرط للإجماع على نعتن الإجماع، والجواب: أنه متفوض، مما إذا لم يستقر خلافهم، فإنه يجوز فيه، وهو  
حجة اتفاقاً، وعندنا: أي عند كثر من أصحابنا وأصحابنا تشيعي وهو القول عن أحمد، وبه بعض المشايخ عن  
أبي حنيفة رضي الله عنه وهو المختار عند بعض.

حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق، لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث، وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الآحاد، وإذا انتقل إلينا إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر، وإذا انتقل إلينا بالآفراد كان كقتل السنة بالآحاد، وهو يقين بأصله، لكنه لما انتقل إلينا بالآحاد أوجب العمل دون العلم، وكان متقدماً على القياس.

أي الإجماع

حجة فيما سبق إلخ. فكلا الإجماعين سوتن في كونهما حجة؛ لأن الأدلة السمعية عامة تناول كليهما، ولأنه لو لم يكن إجماعهم حجة لزم تحطية الأمة الأعيان في إجماعهم، وهم المجمعون من أهل العصر الثاني، واللازم بطل للأدلة لذلك على عصمة الأمة عن الخطأ. وإذا انتقل: وما فرغ من ذكره ومراقبه شرح في كيفية نقله إلينا ومراتبه لهذا الاعتبار. فلهذا: أي نقل ذلك الإجماع. الحديث المتواتر: حتى يكون موجباً لليقين والسلم، كإجماعهم على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، فإن هذا الإجماع مقبول إلينا بنقل المتواتر.

القول إلينا بالآفراد: أي بغير الآحاد من دون الوصول إلى حد التواتر كان كقتل السنة بالآحاد كقول عميد المسلمين: اجمع الصحابة على مخالفة الأربع قبل الظهر وعلى الإسفار في العصر وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت وعلى تركيز الظهر بالمخلاة الصحيحة، ولم ينقل بالحديث المشهور عند الأصوليين كالمتواتر إلا أن المشهور في ترك الصحابة لم يبلغ حد التواتر، وهذا الأمر لا يتحقق في الإجماع؛ لأنه لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله حتى يقال في قرن الصحابة للقول بغير الآحاد، ثم بعد ذلك تواتر إلى هو شيئاً في زمن الصحابة، فبعد ذلك ليس الآحاد أو متواتر؛ ولذلك قال كقتل السنة بالآحاد، ليكون حكمه كحكم غير الآحاد. ثم بين وجه شبهة بقوله: وهو إلخ.

يقين بأصله: مثل السنة، فكما أن السنة قطعية ويقين بأصلها لكونها منسوبة إلى المعصوم، فكذلك الإجماع قطعي ويقين بأصله لكونه منسوبة إلى الأمة المعصومة عن الخطأ. دون العلم: أي إنما صار ظناً بحسب النفس.

بغير الآحاد: كما أن السنة صارت ظنية بحسب النقل بغير الآحاد؛ فلذلك ألحقها بالعمل لا باليقين، ولذا لا يكثر حادها. وكذا: ذلك الإجماع مقدماً على القياس كما أن السنة تقدم عليه؛ لأن قياس ظني لأصل. هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء، وقال بعض فقهاءنا والقرائي: إن الإجماع عمر الواحد لا يثبت ولا يهكم موجباً للعمل، واستدلوا عليه بأنه إيجاب أصل عظيم من أصول الفقه بظواهر أي بدليل ظني وقياسه على عمر الواحد، والأصول لا يوجب أن يثبت بتلطي؛ لأن الأصول حجة قطعية اعتقادية يتوصل به إلى إثبات الأحكام العملية.

فما احتلوا في العقد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل على منه فقوال: الأول أنه لا يثبت، وهو مذهب الجمهور. ■

## باب القياس

## [تعريف القياس]

وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه.

= وهنالك من يعتبر، وهو منسوب محمد بن حرير القنري ولقي بكر الرزازي من أصحابنا ونبي الحسن احاط وأحمد بن حنبل في إحدى فروقاته عنه. الثالث إن بلغ المخالفون عند الجواز لا يعتقد ولا يعتقد، وهو مذهب أكثر الأصوليين. الرابع إن سلم الأكثر اجتهد المخالف لا يعتقد ولا يعتقد. الخامس أن هذا لا يكون بمجرداً ويكون صحة. السادس أن إيجاب الأكثر أولى، وجار خلافاً، والحق هو الثاني بثلاثة أوجه: الأول أن لفظ المؤمنين ولفظ الأمة المراد في الأدلة العامة على عصبه الأمة ومكون الإجماع صحة. صافقان على الأكثر وإن خالفهم الواحد والاثان كما هو معروف، كما يقال: نوليم يكرمون لطيف أي أكثرهم.

والثاني قوله عليه: "تعتبر السوداء الأعظم وهو الأكثر"، [إبراهيم، ولم ٢٥٩٠] وقوله: "من شدَّ شدَّ في النار"، [نثر حنفي، رقم: ١١٦٧] والواحد والاثان بالنسبة إلى الجمهور شدَّ منسوب، فلا يعم قوله. والثالث الإجماع؛ فقد انحصرت هذه التفوي على خلاصة التي ذكره مع مخالفة عليّ وسعد بن عاصدة وغيره وهذا بعد إجماعاً، ومن أنصف في نفسه أعلم أن اشتراط لكل يهدم أساس الإجماع. ولا فرقاً من بحث الإجماع شرع في بحث القياس وآخره عن الإجماع لكونه أقوى منه قوة.

نفس القياس: أي معناه وحده لغةً وشرعاً، فإنه يستبين معناه اللغوي والشرعي.

وشرطه: فيستبين النصف في هذا الباب شرط القياس وركنه وحكمه ودفعه كما سيأتي، ودفعه حصر الباب في ثلاث الأمور: الخمس أن الشيء إذا لم يعرف معناه اللغوي والاصطلاحي لا يصح البحث عنه، لأن البحث عن المجهول عبث، وبعد تعين معناه إما أن يعتبر باعتباره ما هو مانع ودفع له أو لا، وعلى التقدير الثاني إما أن يعتبر باعتبار ما يتوقف على ذلك الشيء أو لا، بل يتوقف الشيء عليه، والمراد بالركن اللفظ التي هي توصف بالجامع بين الأصل والفرع؛ إذ هي ركن القياس كما سيأتي، والمراد بالبحث عن الركن، البحث عما يتصل بتعلقه من الأحكام والمشروط على ما يأتي في بيان ركنه، لا يبين أن ركنه الحق، لأن ركنه يعلم من بيان نفسه، والمراد من حكم القياس: الأكثر الثابت به، وهو تعلية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهي نتيجة القياس، فالقياس تبين أن اللفظ في الأصل هذا ليست الحكم في الفرع لا تعلية الحكم وإنما في الفرع؛ لأن هذا المعنى معلول للقياس، والقياس علمه والعلل خبر المعلول، والمراد بالجمع: دفع الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة من أصحاب المتأخريين، فإن للشاذية خلافاً طريفاً، وإذا مؤثرة فحين دفعها على وجه تلخيصهم إلى القول بالتأثير، والشاذية تدفع العلل المؤثرة، ثم يجبه عن الدفع، فهذا البحث هو أساس المناظرة، وقد اتبس علم المناظرة من هذا البحث، وسيأتي للوضوح، فانتظر.



أما الأول فالقياس هو التقدير لغة، يقال: فس السعلُ بالسعل أي قدره به واجعله نظير الآخر. والفقهاء إذا أخذوا حكم الفرع من الأصل سمو ذلك قياساً؛ <sup>الأحد المذكور</sup> التقديرهم الفرع بالأصل في الحكم والعلة.

### [شروط القياس]

وأما شرطه فإن لا يكون الأصل مخصصاً بحكمه بنص آخر،

الأول: هو بيان نفس القياس فشرح أولاً في بيان معناه اللغوي، فقال: فالقياس هو إلخ: اعلم اختلف العلماء في معناه اللغوي، فذهب ابن الخياط وأتباعه إلى أن معناه: المساواة، يقال: فلان يقسم فلان أي يساويه، ونحب الأكثرين إلى أن معناه لغةً: تقدير، وهذا أظهر لأن القياس صفة القائل، والمساواة صفة المقس أو المقس عليه، والضمير في قوله: "أحطه" يرجع إلى السعل نظراً إلى ظاهر اللفظ وإن كان مؤنثاً متعدياً، ثم شرع في المعنى الاصطلاحي. والفقههاء إذا أخذوا إلخ: والمراد من الأحقة إثبات مثل حكم الأصل في الفرع، والحاصل إذا أظهرنا حكم الفرع من الأصل المقس عليه سب اشتراك الوصف الذي هو علة الحكم في الأصل والفرع. قياساً: وهذا معنى القياس في اصطلاح الفقهاء، والمساواة بين العيين أي اللغوي والاصطلاحي فاعلم أنه المصنف بقوله: لتقديرهم الفرع إلخ. فالمعنى الاصطلاحي موافق للمعنى اللغوي في التقدير إلا أن في اللغة تقدير مطلق، وفي المعنى الاصطلاحي التقدير بين الأصل والفرع في العلة وحكم، فظهر أن لتساوية في العلة والحكم بين الأصل والفرع شرط للقياس، وهذا ليس بعد حقيقي للقياس، من الحد القول من حيث هو أي المصور عند إثباته مثل حكم أحد المذكورين يمثل علة في الآخر، واحذر لفظ الإرادة دون الإثبات، لأن القيلس مظهر وليس بمنس بل الثالث هو الله تعالى.

وذكر مثل الحكم يمثل العلة اجتناباً عن لزوم القول بالتساوي الأوصاف، فإنه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم انتفاء حكم الأصل الذي هو أيضاً وصف إلى الفرع والعلة التي هي الوصف من الأصل إلى الفرع، وهذا باطل، وذكر لفظ "لذلك" لئلا يفسد القياس من الموجودين وبين المعدمين، كقيلس عدم العقل بسبب الحيوان على عدم العقل بسبب النقص في سقوط الخطاب عنه بالمعز.

وأما شرطه: أي القياس أربعة، الاتيان منها عند بيان والاحتياط منها وحده، فإنه قد تم التعديس على الموجود، ير الكون لعدم مقدماً على الوجود، فالأول من التعديس فإن لا يكون إلخ: الأصل: اعلم أن الأصل في القياس عند جمهور العلماء من الفقهاء هو محل الحكم للتصوي عليه، كما إذا قيس الرز على الر في نعيم أبيه عنه مفاضلاً، كان الأصل هو الر؛ لأنه محل حكم الحرمة في البيع عنه مفاضلاً، وقص قد ورد فيه، =

[قبول شهادة خزعة بشيء وحده]

كقبول شهادة خزعة بشيء وحده كان حكماً ثبت بالنص اختصاصه به .....  
بحرمة ذلك نص

\* والأمر مرع على هذا التقدير، وعند التكميز هو الدال على الحكم المخصوص عليه من نص أو إجماع، كقوله طحا: "الحضرة" الحديث، فالأصل على هذا التقدير هو هذا الحديث الدال على حكم الحرمة في هذا الشأن، والتفرغ على هذا التقدير هو الحكم ثالث القياس كتحريم البيع حصة متفصلاً في الأثر، ولكن الحق هو الأول: وهو ما استلزمه، والمراد من المخصوص: المورد لا خصوص من صفة عامة؛ لأنه غير ضار للقياس، وإلّا في "بحكمه" صفة المخصوص، والضمير يرجع إلى الأصل، وإلّا في "نص آخر" لتسببه.

فتبين على هذا التقدير: فشرطه أن لا يكون على الحكم الذي هو القياس عليه مفرداً للحكم الشرعي فيه - نص آخر يدل على الاختصاص. وهذا المعنى على تقدير أن يكون المراد بالأصل: النص يدل، ويكون البناء بمعنى "مع" لا بمعنى معنى "فقطين" كقبول شهادة الخ: في الأصل القيس عليه الذي هو شهادة خزعة وحده، حصص حكمه الذي هو القول به تعطيله وتكريمه بسبب نص آخر هو قوله: "هكذا" "أمر شهادته خزعة فهو حصة"، فلا يصح أن يقاس عليه شهادة غيره كالأغلاء (الشيء) إذ تنحل كرامة اختصاصه بهذا الحكم، فيكون قياس بخلاف قوله هكذا، وهو باطل. ونفسه على ما روي أبو ذؤود وأحمد عن عمارة بن خزيمة عن عبد الله بن أبي شيبة أن شيخاً من أمراء قنسية أتى عليه السلام ليقتض من عمه، فأمره رسول الله ﷺ للشيء وأهلاً الأعرابي، فظفر رجلان منصوص الأعرابي فيسأرونه بالفرس، ولا يشعرون أن النبي ﷺ أتاه، فنادى الأعرابي رسول الله ﷺ فقال: إن كنت مبتاعاً هذا للفرس وإلا بهن، فقال النبي ﷺ من جميع هذه الأعرابي فقال: أو ليس قد سمعته منك؟ فطلق الأعرابي يقول: هلم شهوداً، فقال خزيمة: أن تشهد أنك قد باعته، فأقبل النبي ﷺ على خزيمة فقال: ع تشهد؟ فقال: تصدقت يا رسول الله! فحمل النبي ﷺ شهادة خزيمة كمشاهدة رسول الله ﷺ [أوردته رقم: ٣٦٠٧] وذكر البيهقي أن رسول الله ﷺ حمل شهادة خزيمة بشهادتين ولم يبين لفظة، فلا أحد الرواية التي ذكرها بعض المشايخ في نقلها.

اختصاصه به: أي بالحكم، فإن الله تعالى قد أوجب التعدد في الشهادة بقوله التكرار: ﴿وَأَشْهِدُوا ذُنُباً لِبَعْضٍ مِنْ رِءَاكِهِمْ﴾ (نحرو: ٢٨٢)، ﴿وَأَشْهِدُوا ذُنُوباً لِبَعْضٍ مِنْكُمْ﴾ (نحرو: ٢٨٣)، ولكن خزيمة قد عصى به قول:

\* **الفتن:** إذ حيث يكون المعنى أن لا يكون النص الدال على حكمه القيس عليه محصوراً مع حكمه بنص آخر، ولا شك أن النص الآخر هو النص الذي على حكمه القيس عليه، والتفريق ضروري، فافهم بشيء قوله: لم أجد هذا الحديث لفظ في صحيح الحديث، ولكن معناه ثبت من الأحاديث الصحيحة والآثار المعروفة.

**كراهة له، وأن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس، كإتيان الطهارة بالقياس في الصلاة، وأن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنقص معينه إلى فرع هو نظيره.....**  
وشرطاً للقياس  
والشروط الثلاث من الأصول

= التي يفتقر من شأنها له حرية الاختيار. كراهة له لأنه مهم من بين العناصر أن عام الرسول ﷺ لا يملك، فكذلك يجوز الشهادة على المذنب يجوز عن غيره ذلك، فلو بقياس عليه غيره سواء كان مثله أو صوره لزم مخالفة النص الموجب للإختصاص.

وأن لا يكون الأصل إلخ: أن لا يكون الأصل عتاقاً للقياس، إذ لو كان هو بنفسه عتاقاً للقياس فكيف يقاس عليه غيره، والعديل عن القياس يكون على أربعة أوجه: الأول: أن يخص حكم الشيء بلا سبب معقول كشهادة مزينة، والثاني: أن يتوسع حكم من عاكس للشرع ولا يعمل وجه كاعتناء تركعات، فإنه لا يعمل وجه الاعتدال، ونسبه هذا القسم معدولاً به عن القياس بخلافه، إذ لا عموم له ولا قياس به حتى يستلزم المشتق حارماً عن القياس. الثالث: الأحكام المشروعة العتقة لظهور كراهة نفسانها بالمسح على الخنجر، وهذا وإن كان يبعد وجهه ألا تعلم أن بعض الناس لأجل المشقة، ولكن لا يقاس عليه غيره قضاء، ونسبة هذا القسم معدولاً به عن القياس أيضاً بخلافه، وهذه الأقسام الثلاثة لا يقاس عليها غيرها بالاتفاق. والرابع: أن يستلزم حكم من قضاء سبباً، ولكن يبعد وجه الاعتناء به، يعني كالمسح على اليد، فقد جهوز نفسه، إذا شارك حكمه في عدم الاعتناء به، يجوز تخصيصه قاصداً على الحكم لأول حلالاً لبعضه. فمراد المصنف عن كون الأصل معدولاً به عن القياس: ما لا يقلل بهداً أصلاً، والثالث القياس من كل وجه، ما لا يورد عليه بالمستحسنتات، ولكن يرد أن الشرط الثاني يقع عن الأول، لكونه من أقسامه كما سمعت أيضاً، فلا يستحسن انتفاؤه بينهما.

بالقياس في الصلاة: فإن إيجاب الطهارة بالقياس في الصلاة انطلقت بحال القياس ثبت تابعي، وهو قوله: «ألا من صحاح منكم فينبغي عليه الصلاة ونحوه» حينئذ لا يلزم، رغم [٥: ١٨١]؛ إذ القياس أن يزول بالطهارة اتفاق وهو الجاهل، والفتنة ليست سحرة، فقد أصيل عاكس تغير، فلا يقاس عليه، لا يرد ذلك من إيجاب الصلاة والعباد الله فلا يمتنع وسواء، وتبين في سحرة التلاوة وصلاة الجاهل؛ لأن الأصل ثبت في صلاة المنطقة وما ليس صلاة مطلقاً، فلا يمتنع الوضوء بالقياس في سحرة التلاوة وصلاة الجاهل، وهذا الأصل لا يمتنع حكمه. وأن يتعدى الحكم إلخ: هذا الشرط يتصل شروط أربعة، إما كان باعتبار السمية واحد، ويجوز أن يستلزم أمور التي تفتقر في أمر واحد باسم واحد، والشروط الأربعة راجعة إلى شخص شعدي، بخلاف الشرطين الأولين؛ وإما ليس من التعدي بل من شروط التعدي، كذا في بعض الشروح. والأول أن يكون الحكم المعدي شرعياً لا لغوياً كما ذهب إليه من أصحابنا، فلا يمتنع والتعدي بالقياس =

ولا نص فيه، فلا يستقيم التعليل لإثبات اسم الخمر لسائر الأشربة؛ لأنه ليس بحكم شرعي،

والثاني أن يحكي الحكم الشرعي الثابت بالنص به، أي بلا نقول وتقول، وثالث أن يكون المخرج نظراً للأصل لا أدون منه، وترايع أن لا يكون النص في المخرج، ويمكن أن يخرج الشرعان الأخيران من قول المصنف سوى الشروط الأربعة أحدهما أن يكون الحكم المتعدي ثانياً بالنص لا بالقياس؛ لأنه إن تعدى في القياس مذكر الوضعية لغيره، وإن لم يتعد مطلق أحد القياسين لآفته على غير العلة التي اعتبرها الشرع، وثانيهما أن يتعدى الحكم؛ لأنه إن لم يتعد لأصبح التعليل عندهما خلافًا للشماسي، ولكن لا مرة عندا كما لا يخفى، فالمصنف يترك مخرج على كل من الشروط الأربعة تربيةً كما سيأتي تحقيقه.

فلا يستقيم التعليل (الخ) هذا المخرج على أول الشرط، وهو كون الحكم شرعياً، فإن مخرج والاقبال وقوم من أهل الحرية قالوا: الخمر ما يذمر العقل، فلا يبد إذا بلغ حد السكر وحاصر العقل، نسبته حراماً وتعمكم بالحد شرع القتل ويكثر منه؛ قلنا، وكثيره حرام بعته فكونه من أفراد الخمر المحرمة لعينها، واستندوا بصير العنب؛ لأنه لا يسمى حراماً قبل الشدة المفرطة فإذا حصلت تلك الشدة بطلت عنه اسم الخمر، وإذا زالت زال الاسم، فهذا الدوران بعيد النظر، فنطلب على ظننا أن العلة لذلك الاسم هي وصف الشدة، فما وجدنا الشدة فيه أطلقنا عليه اسم الخمر وقتها؛ إنه حرام به، قبله وكثيره سواء في ذلك كالكثير من الخمر، فما وجدنا الشدة فيه أطلقنا للمخري لإطلاق الاسم عليه؛ فما وجدنا فيه هذه العلة أطلقوا عليه اسم الأصل، ولكنه فرق بين أن يعطى لشبه حكم الخمر إذا بلغ حد السكر لا شراك العلة وبين أن يطلق عليه اسم الخمر، فإن الأول ليس في الحكم الشرعي، والثاني قياس في اللغة.

بحكم شرعي: دليل على قوله "فلا يستقيم"، وحاصله أن التعليل لإثبات اسم الخمر على سائر الأشربة حكم لغوي ليس بحكم شرعي، والتعليل إما احتياج إليه في الحكم الشرعي؛ إذ اللغات توقيفية على السماع، فإن ثبت من أهل لسان فلا ينس، وإن لم يثبت لم يكن الإطلاق حقيقة، والتعليل في الشعة غير مستقيم؛ إذ الموضع قد يكون لرعية المعنى ورعاية سبب الوضوح وترجيح الاسم على المعنى، فالضرورة وإن تثبت بهذا الاسم بمعنى أنه يقرر فيه الماء، ولكنه لا يصلح أن يطلق معنى ثلثين ويطلق لسان اسم الضرورة وإن كان يقرر فيهما الماء، فعلم من هذا أن تسمية الضرورة بهذا الاسم علة أخرى سوى الضرورة وهو الموضع، فتأمل\*.

\* فتأمل: قوله "فتأمل" إشارة إلى بحث، وهو أن اشتراط كون الحكم شرعياً إن كان نطق قياسي فهو باطل؛ إذ قياس أسماء على الثبت في المحدثات يحتاج لتأليف، وقياس سكر من الأضحية في الحرارة على العسل يجمع الخلاوة شائع لا يتوقف على التشرع. وإن كان القياس الشرعي، فلا يصح التفرع، والحقين أنه شرط للقياس الشرعي معنى أنه بشرط قد يكون الحكم حكماً شرعياً، إذ لم كان نقول: "أو حسباً لا يثبت حد للفظوب، وهو إثبات حكم شرعي للمساواة في اللغة.

ولا لصحة طهار الذمي لكونه تغييراً للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل إلى إطلاقها  
 في الفرع عن الغاية. <sup>أي لا يستلزم فعله</sup> ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر إلى الكفر <sup>لكونه من التعليل</sup> (خاصة) <sup>وهو طهر الذمي</sup> لأن عذرهما دون عذره، فكان لتعديته إلى ما ليس بنظيره ولا لشروط الإيمان في رتبة  
 كفاية اليقين والظهار <sup>أي الماطن والذكر</sup>

طهار الذمي: تفريع على الشرع المدني، وهو أن يكون التعدي في الحكم بمجه أي بلا لغو، وإنما شرط هذا  
 لأجل المساواة بين الأصل والفرع، فمما تغير حكم الأصل في الفرع لم يمتد حكم آخر ابتداء في الفرع غير  
 الحكم الثالث في الأصل. وهذا مستند وانعاشي بنحو: فصنع طهار للمني مضافاً على طهار المني، كما يصح  
 خلافه قياساً على خلافه وأجاب التفتيش بأن هذا التعليل غير مستقيم لغوات الشرط الثاني وهو تعدية  
 الحكم بعينه إلى إطلاقها: أي الحرمة، متعلق بقوله: "تفريغاً".

عن اتفاقية: مدلول إطلاقها، والحاصل أن في هذا التعليل لم يتعد حكم الأصل بعينه، وهو الحرمة المتناهية  
 بالكفارة إلى الفرع، بل ينظر هذا الحكم حيث صار مطلقاً عن الغاية، إذ لا غاية للحرمة في طهار الذمي، بل هي  
 حرمة مؤبدة، لأنه ليس بأهل الكفارة التي هي دائرة بين العادة والعقوبة، وفي طهار المسلم حرمة متناهية  
 بالكفارة، وما كثر السبل رفع الحرمة؛ إذ المسلم أهل للكفارة، فهو كذا الحرمة في طهار الذمي أيضاً متناهية  
 بالكفارة كما كان في طهار المسلم لكن، التعليل صحيحاً لتعدي الحكم بعينه وهو الحرمة المتناهية

ولا لتعدية الحكم (الحج) تفريع على الشرع ثلاث، وهو كون الفرع تغييراً للأصل، ووجه ليس الناسي، وأنه يقول:  
 لا عذر للناسي في الفطر وصح صومه كما ورد في الحديث "إنما تفعلوا الله وسناتة" [البخاري، رقم ١٩٣٣]  
 فعذر الذمير والخطأ أي بالقول: لأهما سادس من في النص، والناسي كان عامداً، فصيح صومهما أيضاً  
 قياساً على صومه. وأجاب التفتيش بأن هذا التعليل غير مستقيم لغوات الشرط الثالث، وهو كون الفرع  
 تفريعاً للأصل، إذ الفرع وهو الماطن والذكر ليس مساوياً للأصل وهو الناسي، بل أقرب منه.

دون عذره: أي الناسي، لأن التمييز يقع بلا اعتبار من جانب صاحب الحق وهو الماطن، ومن الماطن  
 والذكر مضاف إلى الماطن والذكر، فلا يضاف إلى صاحب الحق؛ لأن الماطن يذكر القسم ولكنه يفسر في  
 الاستعانة في التخصيص حتى يدل الماء في حقه، والذكر ذكره والجاء يسمان عكس وجه، فم يكن عذرهما كعذر  
 الناسي لتعديته، أي الحكم، وهو عدم الإفطار من الناسي. فالنبي بنظيره: وهو الماطن والذكر، فيفسد صومهم  
 لا صومه. لشروط الإيمان (الحج) تفريع على الشرط الرابع، وهو أن لا يكون شخص في الذم، كان مواعيله  
 أو ما، كما هو المختار عند القاضي الإمام أي يندرس تابعه من تابعين، وعند القاضي ومشايعه من

وفي مصرف الصدقات؛ لأنه تعدية إلى ما فيه نص بتغيره.

**[حكم الأصل يبقى بعد التعليل على ما كان قبله]**

والشروط الأربع أن يبقى حكم الأصل بعد التعليل على ما كان قبله؛ لأن تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل كما أبطلناه في الفرع، .....

= الحقبة يجوز تعليل على مراقبة النص من غير أن يشت فيه زيادة، وهو الأصل؛ لأن فيه تأكيد النص على معنى أنه لولا النص لكان الحكم ثابتاً بالتعليل. ولا بأس أن يشت الحكم بالقياس والنسب جميعاً، كما هو رأي صاحب العدة؛ يشك المسائل النص قولاً، ثم يؤكده بالقياس.

والخاصل لأصح الشروط الإيمان في رتبة كفارة اليمين والظهار قياساً على رتبة كفارة الفل كذا قبله لشمسي رحمه؛ لأن هذا القياس غير مستقيم لثبوت شرط الرابع، وهو عدم النص في الفرع، وهنا أي في الفرع وهو رتبة كفارة اليمين والظهار. نص نطلق عن قيد الإيمان موجود. وفي مصرف الصدقات: أي كما لاستنظام التعليق لشره الإيمان في رتبة كفارة اليمين والظهار. كما لا يخبر التعليل لشرط الإيمان في مصرف الصدقات الواجبة، مثل كفارة الفل حتى لا يجوز صرحها إلى أفراد الكفارة، كما اشترطه لشمسي قياساً على الزكاة.

لأنه تعدية إلى دليل لعدم صحة التعليل لاشتراط الإيمان في رتبة كفارة اليمين والظهار ومصارف الصدقات، وحاصله أن هذا التعليل غير مستقيم؛ إذ في الفروع ثلث: النص موجود، وهو مطلق عن قيد الإيمان.

بتغيره: أي مع تغير الحكم. والشروط الأربع الخ، إما صرح بقيد الرابع لئلا يذهب إلى بعض الأوهام أن شرط الثالث، متضمن لشرط أربعة، وفله شرطان، وهذا شرط سابع، فليدفع هذا التوهم بسلطان اسم الرابع شبهة على أنه شرط واحد، ومعنى خفاء حكم الأصل أن لا يشرع عما كان عليه فنسب التعليل غير أنه تعدى إلى الفرع فحسب، فالمراد من التغير تغير مفهومه المعنوي، وأما التغير من الخصوص إلى العموم فهو من ضرورات التمسك بقيد القياس إلا بقيد التمسك — العتدي، وفي هذا المقام للشيخ جلال هواري تركاء لحرف النظرين.

نفسه بالرأي. والتصريح في عه راجع إلى النوع، بمعنى تغير حكم النص في ذاته باطلاً سواء حصل لتغير حكم النص في الأصل وهو نقيض عليه أو في الفرع، كما مر ذكره سابقاً في قوله: 'ولا يحسن فيه'. وهذا معنى قوله: 'كما لا يولد' أي كما فلا سابقاً لا يكون نص في الفرع؛ لأنه يؤدي إلى تغير حكمه، فكذلك نسب في هذا الشرط أنه لا يتغير حكم النص سواء كان التغير في حكم النص أو لنفسه، فالدفع\* ما قل صاحب التوهم =

\* فالتدقيق: لأن من قوله: 'ولا يحسن فيه' بينهم عدم تغير حكم الفرع خاصة، وهذا يشمل لعدم تغير حكم الأصل والفرع جميعاً، فكيف يعني قوله السابق لعدم تغير الفرع من ذكر عدم تغير كليهما فتدبر.



## [جواز الإبدال في باب الزكاة]

وكذلك جواز الإبدال في باب زكاة ثبوت بانتصر لا بالتعليل؛ لأن الأمر بإيجاز ما  
 وعد للفقراء رزقاً لهم مما أوجب لنفسه على الأغنياء من مال مسمى لا بجملة، مع  
 اختلاف أنواعه يتضمن الإذن بالاستبدال؛ .....  
 ان يقرأ

وكذلك جواز إيجاز أي مثل ثبوت تخصيص القليل بالنقص تحت جواز الإبدال في باب الزكاة، دفع الدليل نحوه  
 نمرود: أن المخرج أوجب الشاة في زكاة السوءة في جنس الثناب، حيث قال الخليل: "في جنس من الإبل شاة".  
 [نمرودي، رقم ٦٦١] بناه عليهم بالمال مبالغ المخرج، وكل ما هو كذلك يجوز تداوله، فلهذا يجوز أن يبدل  
 الشاة بالثوب، فلهذا عند المصنف لم يشأ عليهم من الأمر صريحاً حيث سوزنهم القيمة متكافئة، فقد تنبهوا  
 لنقص هذا التعليل؛ لأن فلهذا كان عين الشاة واحدة ويعتد به يمين، فأثبت المصنف بأن هذا الجواز ثبت بانتصر  
 أي بدالة الجنس أو بالقياس، قال بعض الشارحين: المراد بالخصوص الواردة في ضمانة الأوراق كقولهم: هذا  
 [هو ما بين ذئبي الأرض] لا على أنه رزقاً لها [وهو ما بين].

لا بالتعليل؛ بل هذا انتصر تحت نفس التعليل بالنقص، ما وعد للفقراء كما وعد في قوله: [هو ما بين ذئبي]  
 الآية، مال مسمى أي معنى كان الشاة والقر والإبل، ما ما أوجب على الأغنياء لا بجملة؛ أي بخار ما وعد.  
 أنواعه: الإبل، وهي المأكلة والشرب واللبس والركب والسكن وغير ذلك مما يحتاج إليه الناس، إلى المال  
 المسمى أي لعدم إمكانية ثبوت الجواز، ينتقض الإذن من صاحب الأنواع وهو الله سبحانه.

بالاستبدال؛ أي استبدال الشاة بالقيمة التي لها يتوصل إلى جميع المحتاج. وقوله: الأمر بإيجاز اسم الإجازة،  
 وقوله: "لا بجملة" صفة مال مسمى، وقوله: "يتضمن الإذن" مراداً، وحاصل الكلام أن الزكاة حق الله  
 تعالى بشفاء؛ إذ هي عبادة، والمستحق لشعاده هو الله تعالى لا غيره، فالزكاة أولاً تقع في يد الله تعالى كما قيل:  
 "الصلة تقع أولاً في كف الرحمن قبل أن تقع في كف العفو" ثم أمر بإيجاز ما وعد أعداءه من المأكلة والمشرب،  
 وليس وعبر ذلك من ذلك المال الذي أخذ من الأعيان، وإنما فعل هذا لئلا يتوهم أن الله لم يرزق الفقراء على  
 رزقه الأغنياء، ولا شك أن جواز الفقراء متوهم لا يمكن دفعها عن ماله معين، فهذه الزكاة التي أمر به الأغنياء  
 وهو إعطائه حق الله تعالى لغيره، لإعلاء وعده تعالى بذلك على إذنه بالاستبدال حتى يتجر مواجبه اشتراكه، ثم  
 إيجاز مواجبه من مال معين غير ممكن لتوزيع عادة، فعلم من هذا الأمر أن مقصوده من إبداء قيمتها؛ وإنما ذكر  
 اسم الشاة ليكون معياراً لقياس الواجب؛ إذ ما يعرف القيمة.



فعبارة **الشيء بالنسبة** عموماً للتعليل لا به، وإذا التعليل حكم شرعي وهو صلاح الغل  
للفقر إلى الفقر بدوام بده عليه هذا الوقوع منه تعالى بإبتداء اليد، وهو نظير ما قلنا:

دائماً: أي بدلالة النص أو مقتضاه، وهو الأمر بإعجاز ما وعد. لا به أي بالتعليل. حتى يصح ما قلناه،  
وافتراض على هذا الغلط بأن وجوب الشهادة بنت عبارة النص: في جواب الاستبدال بدلالة النص أو مقتضاه. وما  
يقتضيه بالاستقضاء أو بدلالة النص لا يصلح معارضة لما بنت عبارة النص. فكيف يجوز ثم استبدال عين الشهادة لمعني  
ثبت عبارة النص: وهو قوله: «في خمس من الإبل سنة» [الترمذي، رقم ١٩١] بالظنية المحرمة ثبت بالاستقضاء  
أو بدلالة النص. والمحذور أن المعاصر غير مستقيم إذا لم يثبت عبارة النص أولاً عين الشهادة قطعاً لأنه يقتضئ أن  
يكون له عين الشهادة، ونسباً أن يكون المعبرود أداء العتمة، وذكر الشهادة لمعني العتمة.

فمن رخصته الاستبدال الآخر لما ثبت بدلالة النص والاستقضاء، فلما رُفِع الاستبدال الأول من مدلول عبارة  
النص فلا تعترض حجة. ولهذا قال أكثر محدثي إلى هنا جواباً عن أصل الإشكال وقام في جوابه: إنا لا نسلم  
أن حتى العتمة كان في عين الشاهد، وبما حقه في مآلئها، لأن الشيء الذي يحمل الإبر طرماً للشهادة حياً، حال  
"في خمس من الإبل سنة"، ويظهر أن عين الشاهد لا توجد في الإبل حتى يأتى، الزكاة فربما أنه أراد بالشهادة مآلئها  
إلا أن مآلئ بعض الشاهد، بشر النفس وهو مآلئها لكل وهو الشاهد عندنا، لعلم مدبر العتمة، فلم يكون. فقلنا: يصلح  
حتى تعقير من سورة الشاهد الأخرى أنه لو أتى وأمسأ مآلئها طرماً بالإجماع، فلو كان حقاً مدبراً ما يعين ثم عرف، وما  
كان يرد عليه أنه لا دلالة في هذا المثال بما حصل الفقر مدبراً أشار إلى جوابه بقوله: وهذا يلحق.

الحكم شرعي. وهو غير الحكم الأول، وهو الاستبدال الثابت بدلالة النص لا الاستبدال. وهو: أي الحكم الشرعي  
الثابت بالتعليل لمصرفه إلى الفقر، وتصرفه تعبير في هذا الغل وما يكون بدوام بده أي المقر "عله" أي الغل  
المدكور بإبتداء اليد فهي شرقة ابتداء بد تعبير في تلك الصلقة في كلف الرخص، وبه ذلك نصير الفقير، فكان  
لفقير قعتان أحدهما ثناء، والآخرى ققاء، والقبضة الأولى لله تعالى، لأنه المستحق للعبادة، والقبضة الثانية للفقير.  
وهذا معنى يوم بد تليه، وحاصل المذهب: هناك حكمتان أحدهما حاز الاستبدال، وهذا حكم ثبت بدلالة نص  
كما مر أعلاه، ولذا لم يكره الاستبدال لا يصلح دفع الحاجة للفقر من الأول، بل لا يصلح له، كمن تركت فقيراً  
على مره إلى مسافة معينة بية الزكاة، فلا يجوز هذا الاستدراك لأن المصلحة لا تسمح بذلك من تعين في هذا باب،  
فهذا الحكم ثبت بالتعليل، وليس فيه بقر حكم النص بل تنوع في تعينه الأول حصل بالنص.

وهو: أي إيجاب مضي المال وجوبه الصلابة إلى غير الشهادة. نظير ما قلنا في دفع الحاجة لكل فقير، فذكر:  
أنه لما ثبت بالنص إزالته الحاجة عاماً، كما قال [١٩١] ثم عدله بالذات، أي عاماً، رقم ١٩١، وتسلم بأن شاء  
وفق من المعن والأمر، فما وجدتم فيه هذه الأوصاف من الحل وإماء البرد جازم به إزالة الحاجة، فهذا  
التعليل أثره حكم نص، وهو إزالة الحاجة عاماً عليه، ويقرر الدفع هناك والماء الخ.

إن الواجب إزالة الحاسة، وإلغاء آلة صلاحية للإزالة، والواجب تعظيم الله تعالى بكل  
جزء من البدن، والتكبير آلة صلاحية جعل فعل اللسان تعظيماً.  
سئل عن معنى الآية

### [اللام للعاقبة في قوله تعالى]

والإفطار هو السبب، والوفاع أنه مسحة لتفطير، وبعد التعليل يُبنى الصلاحية على  
ما كان قبله،  
أي لا يفسد ما قبله

والماء آلة في الشر، لأنه مقصود في إزالة الحاسة حين يلزم الحكم الشرعي، في المقصود إزالة الحاسة بكل ما  
يسمح له، وإنما يحرم الماء لئلا يُلغى من إرسافه ويضاهى الحكم الشرعي المقتضى منه في ما فيه تلك الأوساف، كما أن  
المقصود في الزكاة دفع حاجة الفقير، وإزالة آلة صلاحه، لا أن يستعمل الماء في حوائج غيره، بل هو من أقصى الطرق  
لتحسين أو إهماله في الشر أو طعم موضع الحاسة ليعط عنه استعمال الماء، ولو كان حائلاً لا يعطى بدون العمل،  
فهناك تفصيل ثم يتفرع حكم النص أصلاً، إذ لم يكن حكم النص استعمال الماء فيه، بل إزالة الحاسة، سواء كانت  
ماء أو غيره من الخلق وماء اليهود، والتكبير: معية لغيره، وجب فيه رعيته أيضاً، بل الواجب قضاء ما كان  
آلة صلاحية إلى حوائج لسانه، ففرقه: أن الشرع أوجب التكبير به لإصلاح الصلاة بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا زُكِّرْتُمْ﴾  
والماء آلة، وتكبيره: تكبيره، التكبير [الترمذي، رقم ٢٤٨٠]، وهو ذلك من الصلوة، وما علمتم هذا  
الحكم لتعظيمه وشأنه، ويجوز مقام التكبير ما فيه لتعظيمه، والله أعلم، أو يرحمى أصحابه، فقد عرهم  
حكم النص المأثور وجوب تكبير حائضاً، فأجاب عنه بما لا يلزم أن المقصود هو التكبير به، بل المقصود  
التعظيم، والتكبير أنه صلاحية لتعظيمه، فلهذا يجرى حكم النص بالتعليل.

السبب للكفاية والوفاع والأكل والشرب أدوات لإزالة الماء بقاؤه، كقراءة الفطر، أي حبه بمهل  
المعطر، لأنه فرد من أفراد المعطر كالأكل والشرب، حوائج لسانه، ففرقه: أن الشرع علق الكفاية  
بالوفاع خاصة لقبوله، فليس بالأمر الذي وقع أمره في حيز رعيته، [الشعاري، رقم ٥٠٨٠]،  
ولما علمه الحكم بالإفطار، وأوجب التكبير بالأكل والشرب عساً فقد غير مقتضى الأصل، وجوابه أنه الإحصار  
مؤسس، وإما الوفاق أنه صالحة له، فمحمول في حكم الشر، وبعد التعليل، أي بعدية الحكم من النص إلى  
الشرع، وهذا منطلق لكل الظاهر من قوله: ﴿وَأَمَّا حَصَصَ الْقُلُوبَ﴾ في قوله: ﴿وَالْإفْطَارُ هُوَ سَبَبُ الْقِيَامِ﴾ أي قبل  
النسب، قلت أنه تم بغير العمل بغيره من الضووض، وما استدل الشافعي به، فغيره تعالى: ﴿فَإِذَا زُكِّرْتُمْ﴾  
بالماء إلى الآية ١٠، حتى منعه وهو صواب الزكاة إلى جميع الأصناف المذكورة في الآية، لأن كل ما فيه من موهبة للتطهير.

بهذا تبين أن اللام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ لام العاقبة، أو لأن  
أوجب الصرف إليهم بعد ما صار صدقةً، وذلك بعد الأداء إلى الله تعالى، فصاروا  
على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة.

- قدّر على استيفاء فهم الشرارة من الأوصاف المذكورة وعدم الانتصار على صف واحد كما فعل الخلفاء،  
كمن أوصى بذلك أهله لأهله، أولاده وأقرباءه وإنشأوا، كما أن الله يهبهم على الضرورة، فلهذا حكم  
النسب حين الصدقات مشترك بين الأوصاف وعدم الانتصار على صف واحد، وأيضاً معشر الخليفة لما عظم  
حكمهم فيهم بالحاجة، فعظم الحاجة حلة، فبأنه لا تترك الحاجة بين جميع الأوصاف وبين صف واحد وهو واحد،  
موزون صرف الصدقات إلى صف واحد وإلى صف واحد، وفي هذا التمثيل بين الحكم للنسب على غيرها  
حقاً لجميع الأوصاف بالاشتراك، فأشار الشيخ إلى ما ذهب إليه هذا الفريق، أي ما ذكرنا من أن يؤدي بغيره إلى  
كفرهم، ثم يصر الفقهاء في حالة اعتبارهم هذه الأوصاف على ما ذكرت الإشارة إلى هذا المذكور في فوائدها،  
أدوات يذهب عنها بعد الوقوع في علل ما ذهب إليه.

لام العاقبة كما في قوله تعالى: ﴿يُفْقَدُ بَعْضُهُمْ أَلْفَهُمُ الْكَوْثَرَ﴾ وفيه أيضاً حركاته الخمسة، أي يكون موسى في  
عاقبة الأمر غنياً وحرماً له، وفي قول الشاعر: "لقد سموت وسوا البحرية" أي عاقبة الساء حراب وعناء،  
ولا لا التملك كما رغب الشافعي في، فلهذا لم تكن لام التملك لم تبين مستحقين جميع الأوصاف بطريق  
المشركة، حتى يلزم عيباً بعد صرفها إلى صف واحد أو فقير واحد بعلل الحاجة بغير حكم النص.

أوجب الصرف إلخ دليل آخر على أن اللام للعاقبة معطوف على الأول من حيث المعنى، يعني أن الواجب لما  
كان معطوفاً لعالم حيث يقع أولاً في كلفه، إذ انصرف الأول أي في حالة الأداء لله تعالى، لأن العقر بدمه شدة  
عن الله تعالى ثم يكون له، كانت اللام للعاقبة، لأن صف واحد. انصرف بعد ما صار صدقةً، لأنه تعالى قال:  
﴿يُفْقَدُ الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ وثبتة (١٠٩) وما على الأموال ثمانية مائة، والصدقة بالكتاب إلا بعد الأداء في الله  
وفيهم الفقير كما قال المصنف في قوله: وذلك إلخ.

وذلك أي ضرورة أن صدقةً إما يكون بعد الأداء إلى الله تعالى، والأداء إلى الله لا يتحقق قبل نص الفقير، وهو  
باعتبار نسبة عن الله تعالى، فتكون اللام لصدقة أي بغير الواجب بعاقبة صدقةً، ملكاً للفقير بعد الأداء، لأن الواجب  
قبل النسب ليس صدقةً وإن كان صاحباً له. فصاروا الفقراء وغيرهم من الفقيرين هذا استحقاق، وهو أن  
يكون حائزاً حتى لله تعالى وإن ذكره بيان الصرف، فصاروا باعتبار الحاجة، فعظم أن وجوب الصرف إليهم  
باعتبار الحاجة، وإحاطة علماً تقع هذه الأساس، لأنهم مستحقون للواجب.

وهذه الأسماء أسباب الحاجة، وهو يجمعتهم بمنزلة الكعبة للصلاة، وكلها قبلة

للصلاة، وكل جزء منها قبلة.

أي الكعبة

[ركن القياس]

وأما ركنه فما جعل علماً على حكم النص

الأسماء التي ذكرها الله تعالى في التصرف من الفقر، وابن السبيل والعارف وغيره. أسباب الحاجة. جسم منها أن معنى كل واحد منها صاحب الحاجة، فكانه قال: "إنما الصدقات للفقراء وابن السبيل المحتاجين" فكلهم جنس واحد لا أحاسن مختلفة، حتى يجب الصرف إلى كل جنس، فمما نست أن النص لا يدل على استحقاقهم الواحد على صاحب المال، بل على أنهم مصارف صالحة لعرف الواجب إليهم.

بمنزلة الكعبة: فكما أن الكعبة ليست مستحقة للصلاة ولكنها صالحة لعرف طريقه إليها فكذلك هؤلاء المحتاجون. وكلها قبلة: فكذلك جميع الأصناف مصروف للزكاة.

قبلة: فكذلك كل واحد سهم مصروف، وبحوزة الصرف إلى جميع الأصناف وإلى صف واحد بل إلى شخص واحد، ثابت في ذكرنا أن حكم النص بيان أهم مصارف الزكاة حسب الحاجة اتساعاً، وبالنظر لم يتغير هذا الحكم حتى يلزم عيباً ما لورده، وهذا الجواب على تقدير أن تكون الزكاة في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَفْقَرُ لَكُنَّا بِالْفَقْرِ﴾ لا يلام العاقل، ويمكن أن يجاب على تقدير أن يسلم كون الزكاة للمساكين بعد شهيد مقدّم، وهي أن مدار استدلال الشافعي عليه على أن يكون الواجب قبل الفرض حتى يفقر لصح الصرف إلى محتسب، لأن في الصرف إلى صف واحد أو إلى شخص واحد يلزم إبطال حق الباقين، فلو كان هذا القول: مذهبنا أن الزكاة للمساكين ولكنها لا تدل على أن الواجب قبل الأداء، يكون ملكاً للفقر وغيره؛ لأن النص إنما أثبت الملك لهم بعد ما سلم الواجب صدقة حيث قال: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَفْقَرُ لَكُنَّا بِالْفَقْرِ﴾ والعلاقة إنما تكون بعد الأداء إلى الله تعالى بقصر الفقير، بعد أخذ الفقراء هذا الواجب لم يكن ملكاً لهم؛ لأن أيديهم مائة مائة يد لله تعالى، فلما لم يكن ملكاً لهم في هذا الوقت فلم يجب الصرف إلى جميع الأصناف، وإنما ثبت الملك بعد إعطاء صاحب الزكاة، ولكن لما أعطاهم صاحب الزكاة لم يكن هو شيء واجباً، فهو محذور بين أن يصرف إلى جميع الأصناف، أو إلى صف واحد وشخص واحد. ولما فرغ المصنف من بيان شروطه شرع في بيان ركنه فقال: وأما ركنه

فما أي فهو الوصف للمجامع بين الأصل والفرع المسمى علة انذني جعل علماً أي إشارة وعلامة.

على حكم النص أي الأصل، مثاله في قولنا: الأفيون حرام؛ لأنه مسكر كالخمر، فحرم نقيس حرمه الأفيون على الخمر، مرنى هذا لقياس هو وصف لسكر الذي جعل علامة على حكم الخمر، فإذا لما تفحصنا أحوال الخمر قد وجدنا غير مسكر علة لحرمها، فهذا مسكر هو الوصف المشترك بين الخمر والأفيون.

لما اشتمل عليه النص، وجعل الفرع نظراً له في حكمه بوجوده فيه، وهو الموصف  
 أو حاصله أو الأصل  
 انصالح المعدل بظهور أثره في جنس .....  
 أي بعد

حسب الشرائع عليه حكم الخبر وهو اعمدة إلى الأصول، فركن هذا القياس هو هذا الوصف، إذ ما ساق  
 القياس، وفركن في اللغة يقال تنعاب الشيء، وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لأكثر  
 الشيء إلا به، كالتفريق والتركيب للشيء، فلف لم يكن للقياس وجود إلا لهذا الوصف جعل ركناً له، وبشأن جعله  
 عاملاً على حكم النص، لأن موجب الحرمة في الخبر مثله هو الله تعالى، إذ التحريم والتحليل مثله تعالى خاصة،  
 وبما السكوت علامة على هذا التحريم، ثم احتج، فقال متابع المبرزين: الوصف، علامة على حكم الفرع؛ لأن في  
 الأصل نص موجود لا احتياج إلى الوصف، وقال بعض المتأخرين: علامة على حكم الفرع والأصل جميعاً.  
 لما اشتمل، ج: أي ما يكون ذلك العلم لما اشتمل به النص، جلد لكسمة أعني أي يكون ذلك النص، من  
 الأصول، لما اشتمل عليه النص.

واحصل أن الوصف (الخبر) جعل عاماً على حكم النص وهو فعله لحكم النص، يجب أن يشتمل عليه النص،  
 أي ثبت في النص كونه عام، سواء كان هذا الثبوت في ذاته النص الذي صدر حكمه، كما في قوله للفقهاء: "أمره  
 أمست تحسناً لأهله من أطوافه ونظاراته نبيكم"، [الترمذي، رقم: ٩٠] فحكم النص في هذا احتجبت عدم  
 خاصتها، وعلمته الظروف، وهذه العلامة يشتمل عليها هذا النص؛ لأن يكون ذلك ثبت على عدم خاصتها، حيث  
 علل "قوله من أطوافه" (أي من أطرافه) سواء كان هذا الاشتغال، الاشتغال أو التصريح.

موجوده فيه، أي بسبب وجود ذلك الوصف الذي جعل عاماً، والخاص بوجود ذلك الوصف الذي جعل  
 عاماً على حكم النص يكون الفرع، أي نفس نظراً للأصل أي النفس عليه، وبهم من هذا أن أركان القياس  
 أربعة: الأصل، والفرع، والحكم، والعلل، وإن كان أصل الركن هو العلل، الوصف، أي الذي جعل عاماً على  
 حكم النص، وفما إلى ركن القياس هو الوصف المشترك بين الأصل والفرع يسمى بعبارة العلماء  
 على مذهب، فقال بعضهم: الأصل في الموضوع عنه للعلل حتى يقوم دليل التعليل، وقال بعضهم: الأصل  
 التعليل بكل وصف صالح للتعليل إلا أن يوجد مانع عن بعض، وقال بعضهم: التعليل ببعض الأصول، الصالحة  
 لإضاهة الحكم عليه، وهذا هو الخبر عند الجمهور، فحينئذ لا بد له من غير دليل يدل على أن هذا الوصف هو  
 اللفظ دون غيره من سائر الأوصاف، فهو إما نص، أو دلل بصراحة أو بإشارة، أو بإجماع بلا خلاف، وبعد  
 عدم النص والإجماع فعال جماعة، الأطرارك دكفي، وهو وجود الحكم بوجود المعنى وتتميمه ببعضه.

وقيل: وجوده بوجودها فقط، إذ المقصود لاصلاح علة، وقال: الأكراد: لا نصير الوصف حجة بمجرد  
 لأن الأمر كما يوجد بين الحكم في لغة يوجد به وبين الشرط، فلا بد من معنى يعقل به كقول الوصف علة، =

أخبركم العقل به، ونعني بصلاح الوصف ملائمته، وهو أن يكون على موافقة العقل  
المقولة عن رسول الله ﷺ وعن نفسه.

## [مثال لتعليل بوصف ملائم]

كقولنا في الثيب الصغيرة: إنها تزوج كرهاً؛ لأنها صغيرة .....

وذلك المعنى كون الوصف صالحاً معدولاً. هذا أي الوصف الحاصل الوصف الذي يجعله حكم العمر  
لا يذم من أمر أحد الصلاحية التي أشار إليها بقوله: "الصلاح"، والذي تعدد التي أشار إليها بقوله: "العقل".  
ولما شرط هذا الأمر؛ لأن الوصف بمنزلة الشاهد. فكما لا بد لشاهد من وصف الصلاحية وهي  
العقل والبشرى والإسلام وغيرها، ووصف المصلحة وهي الذنوب. فكما لا بد للوصف المذكور من هذين الوصفين.  
فمرشع في بيان الوصفين فبدأ أولاً بذكر الصلاحية فقال: "وصي الخ ملائمته" وهي الموافقة بما يحكم بالبيع  
بضاعة الحكم إليه ولا يكون غالباً عنه كالإسلام، فإنه لا يصبح سنة لمعرفة رسالة أحد الروحين إليه، كما نسب  
إليه انتفاعي بقوله: "بلى العلة في ذلك هو إيه أحد الروحين عن الإسلام، فهذا الوصف لا يأتى أن يكون العرفه  
مستويه إليه. بخلاف الإسلام، فإنه عرف عامساً للحق لا فاضلاً عما. وهو: أي حصول ثلاثة في الوصف.

أن يكون معنى موافقة الخ. بأن يكون على هذا المعنى موافقة لمصلحة استبطها هي كلاً والصحة والناموس  
لكرم، ولا تكون مستتية عنها؛ لأنهم كانوا يعلمون بالأوصاف الثلاثة للأحكام لا لثانية عنها. بقوله: "أن يكون الخ"  
على سبيل التعليل، وليس معناه أن الملازمة هو كون الوصف معتبر عند الشارع، إذ لا يكون العرف بين الملازمة  
والتأثير بل معناه ما قلنا، ثم عند الشاعرة: الملازمة أحسن من المناسبة؛ لأن المناسبة كون الوصف على صلاح  
الصلاح توترت أو أضررت إليه الحكم لا تعظم كالإسكار خربة الحرة، فإن الإسكار وصف، بطل العقل الذي صبه  
بغير التكليف، بخلاف سائر أوصاف الحرة. تكوفاً تقذف بالمد بضمط في الدنيا، فإن ذلك لا يصلح لحرة  
الحرة والملازمة كون الوصف معترفاً عند الشارع، والماسب قد يكون معتبراً عند الشارع وقد لا يكون، فلهذا  
يعتبر أصحاب الشافعي هذه الملازمة في الوصف ولا حاجة لهم عند ذلك إلى التأثر، فلهذا يكتفون بهذا التقيد وهو  
الملازمة، عند الملازمة لا يجب العمل بنومس، إلا بعد كونه مؤثراً عند؛ إذ الملازمة عندنا موافقة للمناسبة التي  
لم يوجد في معناها التأثر، وبخلاف أي موافقة حيال النصحة في لقب عند الشافعي بهذا، إذ التأثير موجود في  
الملازمة عندنا، فالفهم هذا لعدم، فإنه من وزن الإقناع.

كقولنا في الثيب الخ: استأن في عند، لأية الكاح، فعدد الأصغر علة. وعد الشافعي في البكرة، فالصغيرة  
ليكر بولي عليها اتفاقاً لوحيد العنة عندنا وعنده، والبكر الباقية بولي عليها عندنا لا عندنا، ونصحه أثبت لا يول.

فأشبهت البكر، فهذا تغليل بوصف ملائم؛ لأن الصغير مؤثر في ولاية الشاكي لما  
 يتصل به من العجز تأثير الصداق؛<sup>أي تغليل ولائها</sup> لما يتصل به من الضرورة في الحكم المغلل به في  
 قوله **مغلل**؛ لأنه ليست بحسنة، إنما هي من الطوائف والظوائف عليكم. ولا يصح  
**المغلل بالوصف قبل الملائمة؛ لأنه أمر شرعي**،<sup>أي رسم</sup>

= عليها عدم العلق، ويؤي عليها عدا أي يرواها الذي يلازمها. فأشبهت البكر؛ الصغرى. ولم  
 وصف الصغير موثراً، فكذلك البكر بصغرها يول عليها، فكذلك القيد الصغرى.

بوصف ملائم. وهو الصغير، فإنه يلحق بالوصف إليه ولاية الشاكي. ولاية الشاكي جمع مكبح بين النبي ورجع  
 الشاكي، فهو معتد بسنن من الإنكاح أو رجوع ابرم والشكاف فهو عريف ومكاف. أي ولاية بنت في وقت  
 الشاكي أو في مكانه. وقيل: جمع سكره هو صغره. لأن أصل شاكف، وذلك لأن ولاية الشاكي إن كانت  
 تحت عمر الولاية عليها، والعجز إذا شغل في الصغيره، رده على عاتقه عن التصرف، في نفسها وماله  
 ولا هبة في يومه ولا يول البكر، إذ لا يمكن إقامة نعم متافعة ومحررها فلا حاشية إلى ولاية فيها، وإليها أشار  
 المفسر بقوله: **لما يتصل إلى العجز** من اعتبارك، فهذا الوصف مؤثر في ولاية البكر.

الحكم المغلل به وهو عدم حاشية المرأة، فإنه حكم ثابت في قوله: **لأن المرأة ليست بحسنة** مغلل. تصرف، فعنه  
 عدم حاشيتها هي الظواهر. كما قال **لا إله إلا هي** أي المرأة (من قصور) أي ذكر الظواهر (والظواهر)، وهذه  
 الجملة وقعت موقع تشليل، فالحاصل أن علة ولاية الشاكي عند الصغير، هو موافق لوصف الطوائف الذي علي به  
 الذي لا يتم عادة غيره بكونه مدبرين تحت حسن وحده وهو الضرورة، فكما أن الطوائف في المرأة مدبرة لعدم  
 خاصة المرأة بتصرفها، وهي هنا تغلر الاحترار وضوء الأري شهة، فكذلك الصغرى في ولاية الشاكي مدبرة لولاية  
 لتصرفها وهي هنا المدبر، فهذا التغليل مؤثر في تشليل **مغلل**، فكما أن في تشليل **مغلل** وصف نظير ما حكم عدم  
 لحاشية. فكذلك وصف الصغير ملائم لولاية، فكذلك لوصف، صاحب لأن سبب تشليل الحكم، وهذا معنى للائحة

تعمل بالوصف. أن نوع ردة الحكم في الأصل، وبنت به الحكم في المراجع. قبل الملائمة؛ التي مر ذكرها  
 أولاً، وهي الشرط الأول لوصف، فبعد يتوقف الوصف على الشرط الثاني عند أي حاشية به. وهو الثاني  
 كما سيجيء بيانه. وعلى الإحالة عند الشاكي بخلافه، ومرة ما ذكرت أعلاه فتذكره

أمر شرعي. وأن فعل الشرعية نتيجة للحكم التي كلاماً فيها إما يعرف. صاحبها من جانب الشارع إذا كانت  
 موافقة لمغلل المنفردة من الصف قبل ظهور هذا الفعل، كيف يعمل بالتدريج؛ لأن هذا المعنى أي الملائمة في  
 الوصف بمسارته لأصله للشاهد، وسنن إصلاحه لا يمتل شهادة، فكذلك ههنا.

وإذا ثبت الملازمة لم يجب العمل به إلا بعد العدالة عندنا، وهي الأثر؛ لأنه يحتمل أن من قاله  
الرد مع قيام الملازمة، فيعرف صحته بظهور أثره في موضع من المواضع: .....  
مرطوع

الحكم به: أي الموصف الصالح، بل يجوز تعين إن عمل به بعد العمل. محذرا: وأما عند أصحاب الشافعي، فيجب العلم بعد الملازمة بالإجماع، وذلك لأنه لا يجب للتخصيص أن يقتضي بشهادة رجل صالح لشهادته مسرور الحال ما لم يظهر دينه. نعم إن قضى حار فكذلك الحال في الوصف، فلا يجب أن يعمل به ما لم يظهر حدائقه. فقيام الملازمة: كالتشاهد بحتمل الرد مع قيام الصلاحية، وهي كونه عاقلاً باعاً حراً مسلماً؛ إذ بعض من العقلاء الأحرار تسحق التلحق فاسق، فهو مردود الشهادة، فكذلك بعض الأوصاف صالح أن يجعل علة للحكم، ولكنه غير متبني عند الشارع؛ إذ الوصف لا يكون علة بنفسه بل بعمل الشارع

موضع عن المواضع: وهو أن يثبت نص أو إجماع كون الوصف علة للحكم، وهذا يكون على أربعة أنواع: الأول أن يظهر أثر عين ذلك موصوف في عين سائر المرفوعة، فإنه ثبت بقوله علة كون انطواء علة لعين ذلك الحكم، وهو عدم نجاسة سائر المرفوعة. والثاني أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في جنس الحكم كالتصحر. فإنه ظهر كونه علة في ولاية المال بالإجماع، وولاية المال جنس الحكم النكاح فصيح جعل المصغر علة في ولاية النكاح أيضاً بسبب المحاسة. والثالث أن يظهر أثر جنس الوصف في عين ذلك الحكم ثبت كونه علة لإسقاط الصلاة بالتصحر، والجلب جنس الإحصاء، فثبت كون الجلب علة لسقوط الصلاة، فصيح جعل الإحصاء أيضاً علة لسقوطها. والرابع أن يظهر أثر جنس الوصف في جنس ذلك الحكم كمشقة السرقة فإنه ثبت بالتصحر كونه علة لسقوط الركعة، والمطرفة جنس للحج، وسقوط الركعتين جنس لسقوط الصلاة، فالاعتبار المحاسة صريح جعل الحج علة لسقوط الصلاة وإن ثبت الحكم وهو سقوط الصلاة عن المختص بالقرآن؛ لأنه لم يثبت نص وإجماع كون الحج علة لسقوط الصلاة، فهو إما يجعل العلة باحتمال حسبه وهو انشقة، وكلامنا في تعيين العلة بنص وإجماع لا في إثبات الأحكام، وسواء ثبت كون الوصف علة للحكم في ذلك النص الذي ثبت فيه الحكم كالتصحر، فإنه وصح، وهو علة لحكم عدم نجاسة المرفوعة فثبت لها الحكم ثبت في ذلك الحديث الذي ورد فيه ذلك الحكم أو في غيره كالسكرك، فإنه علة لحكم حرمة الحميم، فحزمة الخمر ثبت مر القرآن.

وأما كون السكر علة هذه الطهارة فثبت من القرآن بل من بعض الأحاديث، كقوله تعالى: كل مسكر حرام، [ترمذي، ق: ٢٩١٢] وسواء ثبت كون الوصف علة بصراحة النص أو الإجماع بأن يقول: هذا حرام لأجل هذا، أو لأنه كذا، أو عنه كذا، أو بالإشارة والكتلة، أن يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره التعليل لكان بعيد، =

\* الإجماع: الإجماع عند الشافعية تعبير العلة في الأصل بمجرد إنشاء النسبة بينها وبين العلم من ذات الأصل، لا بنص ولا بغرض، والحاصل بمجرد وقوع جماع عليه في قلب المجهد بمجرد نظر ذي بصيرة وشاهد آخر يتكلم بعينه.



كأثر الصغر في ولاية المال، وهو نظير صدق الشاهد يتعرف بظهور أثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه. ولما صارت ائمة عدنا علة بالأثر فقدمنا على القياس <sup>في سائر</sup> أي سائر <sup>في تنوع</sup> أي تنوع الاستحسان الذي هو القياس الخفي إذا قوي أثره.

### [تقديم القياس على الاستحسان]

وقدّمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره، وخفي فسادُه؛ لأن العبرة بفرد الأثر؛ وصحته دون الظهور. وبيان الثاني في من فلا آية السجدة ..

= محيل على التعليل دفعاً للاستبعاد والظن، والأمان في كذب لأصول كثيرة، مغلّث بالمرحوع إليها، هذا تشريح الكلام، ولما غلبت الحق فلا سمح هذا العام. كأثر الصغر إيج: هذا قسم ثانٍ للتأثير كما مرّ. وهو. أي معرفة صحة الوصف بظهور الأثر صدق الشاهد فكما أن صدق الشاهد عند الصلاحية يعرف بسبب كنه عن لمعني والكثير حتى يثبت قول الشهادة بعده، فكما صحة الوصف في كونه علة للحكم بعد الملازمة إنما يعرف بالظاهر، أنه بظهور أثره مصر وإجتماع في موضع من المواضع حتى يحل العمل بالوصف بعده. ولما كان ردّ أثر القياس صحة شرعية والاستحسان أمر لم يعرفه سوى أقل جماعة، فقد يترك الخفية للقيام بالاستحسان، وهل هذا إلا ترك للذليل الشرعي في مقابلة علم شرعي، وأشار إلى دفعه فقال: ولما صرحت إيج: علة بالأثر: لا لإزالة العبرة كما ذهب إليه غيرنا الاستحسان الذي إيج: في اللغة دأ الشيء، حالاً تقول: استحسنته كذا أي اعتقدته حسناً. وفي اصطلاح الأصول: هو القياس الخفي إذا قوي أثره، لأن الاعتدال لقوة الأثر رصمه، لا لظهوره وخفائه، إذ ربما يكون بعض الأشياء ظاهراً وبخفه خفياً، ونكر يرجح الخفي على الظاهر إذا كان قوياً، كالأمر مع أنها باضة ترجح على الدنيا الظاهرة بسبب الغرور، وهي أيقاف والمواظ، فهي هذا إشارة إلى أن الاستحسان ليس بخارج من المحقق الأربعة بل هو أقوى نوعي القياس، وإنما قلناه على القياس بقوه أثره، فلا يرد عليه ترك الدليل الشرعي بغير الشرعي، لأنه فنل الشرعي بل أقوى من القياس الذي هو دليل شرعي، ولا أثر علة بسوى الأدلة الأربعة لأنه داخل فيه، والمصلحة في تقديم أحدهما على الآخر هذا، وقدّمنا إيج: وقدّمنا القياس إيج: وإن كان في ظاهره فساد. لأن العبرة إيج: دليل على الأمر من أحدهما تقديم الاستحسان على القياس. وإثالي تقديم القياس على الاستحسان الثاني: من هذين الأمرين.

من فلا آية السجدة إيج: حاصله أنه انصلى يد، قرأ آية السجدة بين الصلاة وأثره أن يؤدي السجدة في الركوع بأن غوى التدخل بين ركوع الصلاة وسجدة التلاوة، كما هو المعروف بين الحفاظ، فجور قياساً =

في صلاته أنه يركع بما قياساً؛ لأن النص قد ورد به، قال الله تعالى: ﴿وَعَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابَ﴾، وفي الاستحسان لا يجوز؛ لأن الشرع أمرنا بالسجود والركوع <sup>وهم غاية التعظيم</sup> خلافاً كسجود الصلاة، فهذا أثر ظاهر، فأما وجه القياس فمحاذ محض لكن القياس أولى <sup>في لا يوجب</sup> بآثره الباطن. بيانه أن السجود عند التلاوة لم يشرع قرينة مقصودة حتى لا يلزم بالنظر، وإنما المقصود بمجرد ما يصلح توضيحاً.....

وجه الخيـس أن الركوع والسجود تشابهات في المصروع، ولذا أطلق اسم الركوع على السجود في تلك الآية، وذلك لأن الضرور وهو أن يقع على الأرض لا يتحقق في حالة الركوع بل في حالة السجود، فظهر أن المراد بالركوع في تلك الآية هو السجود، فثبت أن الركوع والسجود تشابهات في المصروع، والمقصود في سجود التلاوة هو المصروع، محور الركوع قياساً على السجود لا اشتراك وصف المصروع بينهما.

خلافاً: أي دونه في التعظيم، ولما لا يثبت أحدهما مقام الآخر في الصلاة، فكذلك في سجدة التلاوة، وبإثر هذا أشار بقوله: "كسجود الصلاة لا ينادى بالركوع" إلخ. فهذا أي كون الركوع غير السجود وعدم كميته أحدهما عن الآخر أثر ظاهر في بادي النظر، وأما سطر ذهبي فعبه فساد، وهذا رجع القياس عليه، وأما القياس ففي بادي النظر فيه ضعف، ولذا تخي القياس المقابل له بالاستحسان، وإليه أشار بقوله: فأما إلخ.

وجه القياس: أي وجه ضعف القياس في بادي النظر فمحاذ محض أي شوته بالهتزاز؛ لأنه تعالى أقام الركوع مقام سجود باعتبار التشابه في الثقب، والمخار في مقابلة الخفة ضعف، وقد كان شأن القياس على المحاز، وبناء الاستحسان على الحقيقة، فهذا وجه ظهور أثر الاستحسان وغلب القياس في بادي الرأي.

بآثره الباطن: والحاصل إن كان القياس في بادي الرأي قياساً والاستحسان صحيحاً لكن بالنظر المدقق القياس أولى من الاستحسان؛ لأن أثر القياس في القياس قوي، وأثر الاستحسان ضعيف، من الأول بقوله: "بيانه أي بيان أثر الباطن للقياس. لا يلزم بالنظر: فهو كان قرينة مقصودة لوجه بالنظر، فهذا دليل على كونه غير قرينة مقصودة. ما يصلح توضيحاً: كقصر المطيع المتفاد عن المعاصي المتكبر كما يدل عليه آيات السجود، منها قوله تعالى: ﴿وَيَذَّيْحُ النَّاسَ فِي الشَّعَابِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً﴾ (إبراهيم: ١٥)، ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ أَنَّى يَنصُرُ اللَّهُ تَعَالَى﴾ (النمل: ١٩)، أي يوضح له أهل السماء والأرض، معلوم أن للسجود من السجود في تلك الموضع التوضيح.

\* وذلك: أي كون المراد من الركوع في آية السجدة.

والركوع في الصلاة بمعنى هذا العمل بخلاف سجود الصلاة والركوع في غيرها:  
 فصا الأثر الحنفى مع الفساد الظاهر أولى من الأثر الظاهر مع الفساد<sup>مشتبه</sup> الحنفى، وهذا  
 كما هو في القياس المذكور كما هو في الاستحسان المذكور  
 قسم عز وجوده.

### [المستحسن بالقياس الحنفى]

وأما القسم الأول فأكثر من أن يحصى. ثم المستحسن بالقياس الحنفى يصح تعديته،

هذا العمل أى بمقتضى ما هنا المقصود، فيجوز أن يثبت لعدم صلات الأخر، بعد الركوع وعدم السجود سنة  
 التداخل للترك الفله وهى الترميم، فهذا أثر باطن لقياس، وأما صفة السطر الاستحسان فيه بقوله بخلاف الخ  
 سجود الصلاة: بل هو مرة مقصوده حين يلزم بالتمر، مما كان مرة مقصوده فإشترط، غيره: أى الصلاة.  
 حيث لا يثبت من سجود الثلاثة، وحصل أن تواسم سجود الثلاثة على سجود الصلاة حيث قلنا: كما  
 لا ينادى سجود الصلاة بغيره، فكذلك سجود الثلاثة لا ينادى بغيره من الركوع، وكذا فاسمكم للركوع في الصلاة  
 على الركوع في غير الصلاة حيث قلنا: كما أن الركوع في غير الصلاة لا يثبت عن سجدة الثلاثة فكذلك  
 الركوع في الصلاة يثبت أن لا يثبت عنها، فإما أن يذهب لفظ وإن كان لا ينادى لرأى صحيحاً، ووجه  
 الفساد أن السجود في الصلاة مرة مقصودة، وسجود الثلاثة ليس على هذا الوجه، فكيف يصح أن يقاس  
 أحدهما على الآخر في عدم أداء السجود بغيره، وإن ركع في غير الصلاة ليس بمعادة، والركوع في الصلاة  
 عبادة، والمترط فيما يأتى به لسجود أن يكون عبادة، فكيف يصح أن يقاس أحد الركوعين على الآخر في  
 عدم أداء سجود الثلاثة به. وهذا: أى ترجح القياس على الاستحسان.

القسم الأول: وهو أن ترجح الاستحسان على القياس. أن يخصى: فمن شأن أن يطلق على أمثله مجموع إلى  
 عدادة، فإنه مقرر من هذا المقسم، قلنا ما أثردنا مثلاً له. نعم أو الاستحسان دليل يعارض القياس الجوى  
 والدليل المعارض للقياس الجلى نص والإجماع وصوره. وقد يكون القياس الحنفى، فقال: في الأول. الاستحسان  
 الأثر، وفي الثاني. الاستحسان. الإجماع، وفي الثالث. الاستحسان بالضرورة. وفي الرابع. الاستحسان بالقياس.  
 وكما يثبت بالقياس الجلى حكم شرعى ثبت لكل واحد من تلك الأقسام الأربعة لكن الحكم الثابت بالقياس  
 الجلى يتعدى إلى غيره، وأما الحكم الثالث، يثبت الأقسام فقد يتعدى وقد لا، وأما المصنف أن يبين تشدي وغير  
 شددى، فقال: ثم المستحسن بالفتح وهو الحكم الثالث بالاستحسان. تعليلته: إلى غيره لأنه تماس من كل  
 وجه، غير أن أكثر القويى على

بمخلاف المستحسن بالأثر أو الإجماع أو الضرورة، كالمسلم والاستصناع وتطهير  
الحياض والآبار والأواني. ألا ترى أن الاختلاف في الشئ قبل قبض المبيع لا يوجب  
يمين النائع قياساً؛ لأنه المدعى، ويوجب استحساناً؛ لأنه ينكر وجوب التسليم  
بما ادّعاه المشتري ثبناً، أي تسليم المبيع

بمخلاف المستحسن بالأثر إلخ: من الحكم الثابت من كل واحد من تلك الأقسام الثلاثة في مقابلة القياس الخلق  
لا يندفع إلى غيره، لأنه غير معلول. ههنا حتى يصح التعمية باشتراك العلة. بل هو معلول عن القياس، ثبت  
بالنكر والإجماع والضرورة.

كالمسلم: مثال للاستحسان بالأثر؛ لأن القياس بأن نبيع السنبل؛ لأنه يبيع المعلوم، ولكنه ثبت بالحر، وهو  
قوله جلالة: "من أسلم منكم فليس له" كحل معصوم. (اشجاري، وم: ٢٢٤) فلا يصح تعديته حتى يجوز بيع المعلوم  
في غير ذلك قياساً على المسلم. والاستصناع: مثال للاستحسان بالإجماع، فإنه استند الإجماع على جواز  
الاستصناع. وهو أن يثمر إسماعيل ليعطيه له القميص مثلاً مثلاً، وبين صفته وقدره، ولا يذكر له أجلاً ويضمن  
البراعه أولاً، والمقياس بإدائه، لأنه يبيع المعلوم حقيقة وهو معصوم وصفاً، ولا يجوز بيع المعلوم إلا بعد تسمية  
حقيقة أو توثيق في المذمة، فأما ما هو معصوم من كل وجه فلا يجوز بيعه، ولكن الأمة تركوا لقياس وأجمعوا على  
جوازه من غير نكير، فهذا حكم ثبت بالإجماع مخالفاً للقياس، فلا يجوز معيته.

وتطهير الحياض إلخ: مثلاً للاستحسان بالضرورة، فإن الخوض والماء والآنية إذا نجت ظهرت إخراج الماء  
الموجود في الخوض وصب الإناء، فظهر هذه الأشياء ثبت بالضرورة أهمية لعامة الناس إلى ذلك، والضرورة  
تأثير في سقوط الخطاب، ولكن القياس بأن تطهير تلك الأشياء؛ لأن إخراج كل الماء بحيث لا يبقى قطرة، وصب  
الماء على الخوض والماء بعد ذلك للتطهير كما يصب على شرب وغيره غير حذاء، فلا بد أن يدخل فيهما الماء،  
للتطهير، وهذا لا يحصل التطهير؛ لأن الله أدخل في الخوض والذي يبيع من البئر يحسن علاقة الشئ، وكذا  
الدلو يتنجس بملاقاة الماء، ولا يزال يعود وهي نجسة، وعنى هاهنا من الإناء، فهذا استحسان بالضرورة، فلا يجوز  
تعميته. ألا ترى أن الاختلاف إلخ: ثابت بقوله: والمستحسن بالقياس الخلفي يصح تعديته، وخاصة إذا اختلف  
في النكر قبل قبض المبيع بأن قال النائع: بعت بمائتي، وقال المشتري: بمائة، فالقياس أن لا يملك النائع.

لأنه المدعى: يدعي على المشتري زيادة الثمن، واليمين لا يجب على المئني بما ادّعاه إلخ: والخاصة القياس  
يقضي بمن أنشتري فقط؛ لأنه ينكر زيادة الثمن، والاستحسان يقتضي أن يتخالف؛ لأن المشتري أيضا يدعي  
عليه وجوب المبيع بمقدار أقل، واستحق ينكر، فنكونان متعيبين من وجه ومبكرين من وجه، فيجب الخلف  
عليهما، وبعد الخلف يصح القاضي البيع.

وهذا حكم تعدى إلى الوارثين والإجارة، فأما بعد القبض فلم يجب به غير أبنائهم إلا بالأثر، بخلاف القياس عند أبي حنيفة، ينظر، فلم يصح تعديته.

وهذا حكم: أي وجوب التحالف عليهما ونسخ البيع بعد ثبت القياس الحق، الوارثين بعد موت أبيهم والمشتري، منه إن اختلف وإلزاماً في اثنين قبل قبض المبيع فيعتاقان وينسخ للقاضي البيع، كما كان، ينسخ في مورثين، والإجارة: أي تعدى حكم البيع إلى الإجارة إذ اختلف المورث والمستأجر في مقدار الأجرة قبل اشتفاء الشئ من نفعه، يتخلف كل واحد منهما، وتنسخ الإجارة للمع المورث، هذا كله قبل قبض، فأما بعد القبض إلخ، يعني إذا اختلف المانع والمشتري بعد قبض المشتري المبيع في مفعول نفس هذا المانع: بنت ثمانية، وقال المشتري: استرجع ثمانية، فثبت القياس أن يوب الميراث على المشتري فقط؛ لأنه منكر لوجوب الميراث، ولا يدعي على المانع شيئاً إذ المانع في يده لكن الأثر وقوله هذا: إذا اختلف المانع والسلعة فتسقط تماماً وتزال، [المشتري، رقم ٢٢٢] ينسخ المانع، بهما، إذ ينظر الفرقا ينسب إلى حرمان المانع بعد القبض، إذ لا يرد لا يتصور إلا بعد القبض، فهذا استحسان بالأثر، ولا تعدى حكمه عند الشك، إلى الوارثين إذا اختلف بعد موت مورثين، فكان القول قول المورث المشتري ولا يجري التحالف؛ لأنه بعد القبض ثبت بالأثر مخالفة القياس، وقصر على مورثه، ولا إلى المورث والمستأجر إذا اختلف بعد قبض، فيعقد عليه الإجماع محمد رحمه الله، وإن عُدَّ يجري التحالف في جميع هذه الصور.

أعلم أنه اختلف الفقهاء في صحة المستبظة، قال الشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الرازي وكثير من الفرضيين والإمام مالك وأحمد بن حنبل وجماعة الشيعة، مما قد تكون له محضة بأن يرد الوصف الذي يستلزمه في بعض المواضع، ولا يوجد الحكم مانع، لأن العلة الشرعية لقاعدة على الحكم جعل المانع وليس بموجبه بنفسها، فيجوز أن لا يكون في بعض المواضع أمارة كالتعليم لربط، إن أمارة على المظن وقد لا يوجد المظن ويوجد الغير، وهذا لا يردح في كونه أمارة، وقال أكثر مشايخ الإمامية قديماً وحديثاً وهو أظهر قول الشافعي وهو افترق عند المصنف: لا يجوز، لأنه لا يخلو: إما أن يتخلف الحكم عن المانع أم لا، وإذا كان يتخلف لا ينفى بطلانه، والأول أيضاً باطل؛ لأن دليل مشروع أمارات وأتلة على أحكام شرعية، بمعنى أيضاً وجد تعلق كانت موجبة للحكم وبذلك لا عليه، هذا تخلف الحكم عنها كذا مناقضة، ولما فعل بعض مشايخنا تخصيص العلة وقال: هذا مذهب علمائنا الثلاثة مثلاً بالاستحسان، فإن عد علمائنا يجوز الاستحسان اتفاقاً، وهو قول يخصص تعلقه؛ لأن القياس ثبت في صورة الاستحسان الذي هو قياس حق في مسألة القيس الخلق، فإذا عمل بالاستحسان بترك القياس فقد خصصت العلة الموجودة في القياس حيث لم يثبت الحكم الشرعي للقياس المانع، وهذا لا يخصص العلة الذي هو عبارة عن تخلف الحكم عن العلة في بعض الصور، مانع، فرد بعض بقوله: هو الاستحسان إلخ.

## [الاستحسان ليس من باب خصوص العلل]

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل؛ لأن الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والإجماع والضرورة؛ لأن في الضرورة إجماعاً، والإجماع مثل الكتاب والسنة، وكذا إذا عارضه الاستحسان أوجب عدمه؛ فصار عدم الحكم لعدم العلة لا مانع مع قيام العلة، وكذا نقول في سائر العلل المؤثرة.

[فعل الناسي عفواً]

وبيان ذلك في قولنا في الصائم .....

ثم الاستحسان إلخ: حتى يصبح الاستدلال به. لأن الوصف الذي هو علة بحسب الظاهر في القياس المذكور. في مقابلة النص إلخ: والاستحسان يتحقق بالنص والإجماع والضرورة، وفي مقابلة تلك الأمور لا عبرة للقياس؛ إذ من شروط صحة عدم النص، وإذا كان الاستحسان بالنص، فكيف يحتم في مقابلة القياس الموت شرطه. فإذا كانت الشروط فالتشروط، وهو قياس هنا، فإذا كانت القياس فليس العلة في القياس، وكذا لا يصح القياس في مقابلة الضرورة. مثل الكتاب والسنة؛ فكما لا يصح القياس في مقابلة الكتاب والسنة، فكما لا يمكن. فكذا لا يجوز في مقابلة الإجماع والضرورة؛ لأنها في حكم النص، ولما كان يرد أن الاستحسان كما ثبت بالنص والإجماع والضرورة، ثبت بالقياس أيضاً، فهذا جوابكم في الاستحسان الثلاث، والأمور الثلاثة صحيح فما جوابكم في الاستحسان الثلاث بالقياس أشار المصنف إلى دفعه بقوله: وكذا إذا عارضه إلخ.

الاستحسان: الذي الرجوع الضعيف في مقابلة الرابع أقوى مدوم، فكما لا يصح للقياس في مقابلة تلك الأمور الثلاثة، فكذا لا يصح في مقابلة الاستحسان أيضاً كما مر؛ ولما أتينا فحاصل الرد أن الاستحسان ليس من باب خصوص العلل، أي ليس من باب محض القياس، حتى يقال: إن عدم الحكم ثابت مع وجود علة مانع بل القياس في مقابلة الاستحسان غير صحيح كما مر به أيضاً، فإذا لم يصح القياس لا يوجد العلة. قيام العلة. كما نوهب بعض مشايخنا استدليل على حواله تخصيصه عنه بالاستحسان. وكذا: أي كما علم في القياس في مقابلة الاستحسان من أن عدم الحكم هنا عدم العلة، لا أن نعمة موجودة وتختلف الحكم عنها.

العلل المؤثرة: التي تختلف أحكامها في بعض المواضع من أن تختلف الحكم في تلك المواضع لعدم العلة، لا أن العلة موجودة وتختلف الحكم عنها، كما يقول أصحاب التخصيص. وبيان ذلك: أي يبين أن عدم الحكم عندنا ■

إذا صب الماء في حلقه: إنه يفسد صومه؛ لقوات ركن الصوم، ونزح عليه الناسي، فمن أجاز خصوص العلل قال: امتنع حكم هذا التعليل ثم لما منع، وهو الأثر، وقلنا نحن: انعدم الحكم لعدم هذه العلة؛ لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع، فسقط عنه معنى الجنابة وصار الفعل عفوًا، فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لما منع مع قوات <sup>أي من الناسي</sup> ركنه، فالذي جعل عندهم دليل الاختصاص جعلناه دليل العدم، وهذا أصل هذا الفصل فاحفظه وأحكمه، ففيه فقد كثير ومخلص كثير.

= لعدم العلة: وما منع مع قيام العلة: صب الماء إلخ: بالإنكار وهو ذاكر لصومه، أو في النوم. ركن الصوم: وهو الاحتكام لخصوص الماء المتطهر إلى خوف، ففسد الصوم حكم علته قوات ركن الصوم وهو الإمساك الناسي: فإنه لا يفسد صومه مع قوات ركنه خليفة فعلة عساة موجودة، وهو موت الإمساك، ومع هذا لا يفسد صومه، فيجب عن هذا تفحص كل واحد ما ومن سؤر شخص فلعلة حسب رأيه. حكم هذا التعليل: أنه وهو عساة الصوم في الناسي، وهو الأثر: وهو قوله: "من نسي وهو صائم فأكث أو شرب فليتم صومه، فإنما أطعم الله وسقاه". رواه البخاري [رم: ١٩٣٣] ومسلم [رقم: ٢٧٩٦]، فعندهم افتتاح الحكم لمنع مع قيام العلة. انعدم الحكم: وهو عساة صوم الناسي؛ لعدم هذه العلة، لأن العلة وهي قوات ركن الصوم موجودة في الناسي، ومع هذا لم يوجد الحكم، وهو عساة لصوم مانع، وإنما قلنا: لعلة معدومة. إلى صاحب الشرع: كما قال العلامة: "إنما أجمع الله وسقاه" [بخاري، رقم: ١٩٣٣]، والتي تكرر أسست الإطعام والبقاء إلى الله تعالى، وهو صاحب الحق. عفوًا: ذكرناه ثم بأكل، ولما انعدم العلة وهي الأكل هذه الاعتبار، ففي الصوم لبقاء ركنه، لا لما منع مع قوات ركنه الذي هو علة لفساد الصوم ومخلص كثير. من جميع ما يرد علينا من موضع خصوص العلل، لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان نفس القياس وشرطه وركنه شرع في حكمه أي الأثر المرتب عليه.

## [حكم القياس]

وأما حكمه فتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه، لثبت فيه بغالب الرأي عسى  
 أن حكم الأصل <sup>في حكم النص</sup> لا يمتنع من أن يكون <sup>في حكم النص</sup> نص في حكم النص  
 احتمال الخطأ، فالشك في حكمه لازم لتعليل عندنا، وعند الشافعي <sup>في حكم النص</sup> هو صحيح  
 بدونه التعدية، حتى يجوز التعمين بالتضمنية، واحتج بأن هذا لما كان من جنس الصحيح  
 وجب أن يتعلق به الإيجاب كما هو الصحيح <sup>هذا القول غير صحيح</sup>.

لا نص فيه، ولا يحتاج ولا دليل فوق الرأي، في شروط صحة القياس عدم دليل آخر فوقه فيه، أي فيما لا نص  
 فيه وهو الصحيح، بغالب الرأي الخ، وإنما قد قيل: العيب الرأى، لأن القياس من الأدلة العقلية دون القطعية وإن كان  
 وجوب الدليل به بطريق العيب، وفي غيره من أدلة احتمال الخطأ إشارة إلى صحتها مستور ومسلط جمهور، وهو أن  
 كل عيب يقتضي وبطلان، عندنا أن ما حاشاه المأخوذ، وهو قول بعض أصحاب الشافعي وأن سنده الضعيف  
 من المتكلمين، حتى لو جاز التعليل غير القطعية كان بالأدلة العقلية والمأخوذ به قول من أجازوا  
 وعند الشافعي سقط في عند جمهور المتكلمين والمكلفين، وبعض أصحابنا وأحد من سبيل وأنه المسمى بغيره  
 شذو، والقاضي أن ذلك المأخوذ بدونه التعدية، فالتعليل بما علم من نفسه، والقياس نوع منه، لأن التعليل يبي  
 قسب، وإذا كان له ما به من القوة ثبت حكمه بما في الدعوى ويكون قياساً، ولا فهو تعليل محض أي مجرد عن التعدية،  
 وسبب دالة على قصوره، فإن كانت هي مصنوعة، أو متعمدة عليها ولا خلاف في صحتها عند الفريقين، وإذا كانت  
 مستقلة كالتسليم في التعمين لحرمة الزنا فله لصاحبه سقط فهي عند القوم الأول غير صحيحة، وعند الثاني صحيحة.  
 والتفصيل: هذا الفريق الثاني على حرمة من لم يثبت حكمه بتمامه، فالتسليم، وهي تحريمه في القسمة أي البدن، والضبط، حتى  
 إن ثبت الضبط في غيرها لا يخرج أصح، فالحاصل، فهي غير متطابقة، بأن هذا أي العقلاني المتعلقة بالقائمة بالمتابعة  
 الصحيح، لتسريته التي بها يتعلق الأحكام الشرعية، الإيجاب، التي أدت لأحكام مطلقاً من، فتدعى إلى الدعوى  
 أو لم يثبت، كما هو الصحيح، لتسريته من أحكام التسليم، فحكمه ثبت عندنا من، كذا سبيل أو عامين.

\* مثل: وإنما قلنا لهذا المثل، لأن تعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه، من أدلة القياس، من جهة خارجة عنه  
 الأول منه، وحكم النص يبقى بعد التعليل كما كان، ولا يجري.



ألا ترى أن دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعدية بل يعرف ذلك معنى في الوصف.  
وجه قولنا: أن دليل الشرع لا بد، وأن يوجب علماً أو عملاً، وهذا لا يوجب علماً،  
ولا يوجب عملاً في المتصور عليه؛ لأنه ثابت بالنص، والنص فوق التعليل، فلا يضح  
قطعه عنه، فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية. فإن قيل: التعليل بما لا يتعدى يفيد  
اختصاص حكم النص به. قلنا: هذا يحصل بترك التعليل، على أن التعليل بما لا يتعدى  
لا يمنع التعليل بما يتعدى، فيبطل هذه الفائدة.

ألا ترى أن دلالة إلخ: تأيد على مطلوبه، حاصله أن كون الوصف علة للحكم أمر يثبت من التامير والتعديل  
وغيره من الأمور، وكونه متعدداً أو غير متعد أمر يشأ من كونه عاملاً أو خاصاً، فالتامير والتعديل وغيره من  
الدلائل المتألفة على كون الوصف علة للحكم لا يقتضي أن يكون متعدداً، بل التعدية إنما يعرف من كونه عاملاً،  
فإذا ثبت الدلائل على كون الوصف علة للحكم فينبغي أن يحكم على صحته، سواء تعدى أو لم يتعد؛ لأنه أمر  
آخر، لا حاجة إليه بعد كون الوصف علة صحيحة لوجود المشرائط.

علماً، أي بقية لكونه دليلاً ظاهراً لا يتعدى. فترك التعليل: لأنه قطعي، فإي حاجة إلى أن يضاف حكم الأعمل  
إلى التعليل الذي هو أضعف من النص مع وجود نص فيه، عنه: أي عن النص وإيمانه إلى التعليل.

سوى التعدية: علم خلا عنه، أيضاً كما خلا عن العلم كان عاماً وباطلاً، ولما العلة الناصرة المتصورة فهي  
ليست على هذا الدليل؛ لأنها مفيدة للعلم إذ للشارع لما نص عليها فقد انفاد علماً بأنها هي المؤثرة في الحكم،  
ولا دائدة أعظم منها. فإن قيل: منع على قوله: فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية، حاصله أنها لا تنظم  
الاختصاص في حاقين الفاعلين، بل يجوز أن يكون له فائدة أخرى، وهي إثبات اختصاص الحكم بالنص لئلا يشغل  
التمتع بالتعليل للتعدية إلى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به.

ترك التعليل: لأن هذا الاختصاص كان ثابتاً قبل التعليل بفوت العموم الحاصل به، فبقي الخصوص على حاله،  
لا يمنع التعليل مما يتعدى. لأن كما حار أن يصح في الأصل وصفان متعبدان، أحدهما أكثر بعداً من الآخر كذلك يجوز  
أن يجمع فيه وصفان، أحدهما يتعدى والآخر لا يتعدى، فإذا عُلِّيَ التمهيد بوصف غير متعد لا يحصل الاختصاص به؛  
لأن الوصف المتعدى موجود فيه، فيجب عنه أن يعمل بوصف متعد؛ لأنه أقرب إلى الإيجال المأمور به من غير متعد،

## [دفع العلل]

وأما دفعه فنقول: العلل نوعان، طردية ومؤثرة. وعلى كل واحد من القسمين ضروب  
 أي مع القهر الممعد  
 من الدفع.

## [العلل الطردية أربعة]

أما وجوه دفع العلل الطردية فأربعة: القول بموجب العلة، ثم الممانعة، ثم بيان فساد  
 الوضع، ثم المناقضة. أما القول بموجب العلة فال التزام ما يلزمه المعلن بتعليله، وذلك  
 مثل قولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأذى إلا بتعيق النية، .....  
 أي قول شخصه

= فلما نشأ هذا الاحتمال في كل ما أئتم الاختصاص فيه بوصف غير متعلق بطل الاختصاص. هذه الفائدة: التي تقدم  
 ها، وهي اختصاص حكم التصوم. ولما فرغ من الحكم شرع في بيان دله. طريقة: والطلة الطردية هي الوصف  
 الذي انتبه فيه دوران الحكم معه وجوداً عند بعض، ووجوداً وعدمياً عند بعض الآخر من غير نظر إلى ثبوت كونه في  
 موضع يصح أو إجماع، والاحتجاج بها غير صحيح عندنا، والشافية بطلانها، ونحن بالعللة المؤثرة، وتدفع العلل  
 الطردية على وجه يلحق الشافية إلى القول بالتأثير، والشافية تدفع المؤثرة ثم يجهل عن الدفع، وهذا البحث هو  
 أساس المناظرة، وقد اقتص علم المناظرة من هذا البحث الأصولي بتغير بعض الفوائد وزادها.

ومؤثرة: والعللة المؤثرة ما ظهر أثرها بتصو إجماع في حسن الحكم المعلن لها، كطواف الفرة ظهر كونه علة في  
 سقوط حكم النجاسة في سورها حديث صحيح كما مر بيانه، فتذكره. ضروب من الدفع: كما استقيد الأد  
 بأن شاء الله تعالى. القول بموجب العلة: أي تسليم ما يلزم من تعليل المستدل، ولهذا قدم على غيره، لأنه أطلع  
 للمناظرة. الممانعة: والسراغ فيها أقل بالنسبة إلى مذهبها، فلهذا قدمت على الغير.

فساد الوضع: ولما كان هذا أقوى دسماً من المناقضة قدم عليها. ما يلزمه المعلن بتعليله: مع بقاء الخلاف في الحكم  
 الشارع فيه. إلا بعين اليقظة: بأن يقول: بصوم غد نويت لفرض رمضان بأن يري لكل يوم، ولذا أثبت الشافية هذا  
 الحكم بالعللة الطردية، وهي الفرضية للعين: إذ مهما توجد فرضية توجد عين كما نرى في صوم قضاء والكفارة =

فيقال لهم: عندئذ لا يصحح، لا بتعيين اثنية، وإنما يجوز به بإطلاق التنية على أنه تعيين.  
 لأن موجب العلة

## [أقسام الممانعة]

وأما الممانعة فهي أربعة أقسام: ممانعة في نفس الوصف، وفي صلاحه للحكم، وفي

وأيضا الممانعة في

بالاستغناء

نفس الحكم، وفي نسبته إلى الوصف.....  
 وراعيها التنية في

= والمفردات الخمس، فمن فهمهم تسليم موجب العلة فنقول: نعم الفرضية علة للتعيين، والتعيين موجب،  
 تسليم اثنين في كل فرض، كما أشار إليه السلف.

عندئذ: أيضا لا يصح صوم ومصاد، فتعين: من جانب الشرع، والمفردات أنا سلمنا أن مقضى الفرضية وموجبها  
 التحق، ولكن اثنين على نوعين، أحدهم من جانب التمام والثاني من جانب التشريع، فأما بيت نحن فيه فالتعريف  
 من جانب الشارع موجود؛ لأنه قال: "إذا شاع شعاع فلا صوم إلا عن مصاد"، وهذا تعيين بكفي، وأما  
 الشطر: لم يتجهوا ولم يدرحوا هذا قسم من الدفع في فن الشطرة، لأنه سطحي لا يفي بعد تعيين لمحت  
 حتى لو مرجح المستدل بماده بأن يقول: فلما تعين العلة كان القول بموجب العلة دعوى من تستعين الممانعة.

الممانعة: وهي مع السائل مفقودات الدليل كلها أو بعضها بالتعيين والتفصيل، وهي تنحى أصحاب الفرض إلى  
 القول بالأثر؛ لأن السائل لما لم يستطع قوله بلا دليل، وليس له دليل يقيه السائل سوى بيان الأثر، فلا محالة يضطر  
 المحب إلى بيان الأثر ليمكنه الإزم على السائل، نفس الوصف بأن يقول لسائل: لا يسلم أن الوصف (الذي  
 تدعيه أيها المستدل) أنه علة للحكم موجود في الشتر فيه. كأن يقول المستدل: إن مسح لرأس مسح فيسن  
 تشبه كالاتحاد، فدفع شتر، فعدم تحقق التمسك في ادعوى عنه وهو الاستدعاء هنا، فنقول لسائل: لا يسلم أن  
 المسح الذي تدعيه أنه علة للتثبيت موجود في الاستدعاء، فإن الاستدعاء يظهر عن الشناعة الحقيقية، والمسح  
 ليس يظهر هذه الشناعة.

صلاحه للحكم: بأن يقول السائل بعد تسليم وجود الوصف: لا يسلم أن هذا الوصف، صالح للمصية، فنقول  
 الشافعي في إثبات الإلزام على البكر، "إذا بكر حاملة أمر النكاح لعدم الخطط بالرجاء، مبول عليها"،  
 فاطلة عنه وصف الذكارة، فسر فنقول: لا يسلم أن وصف الذكارة صالح لمصية هذا الحكم؛ لأنه لم يظهر في  
 موضع آخر تأييد بل الصالح لها هو العفر، وثالثها الممانعة في نفس الحكم: بأن يقول بعد تسليم وجود  
 الوصف وصلاحه للعلية: إنا لا يسلم أن هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر، فنقول الشافعية في إثبات  
 تمتع مسح الرأس: "إنه ركن في الوصو، فيسن تطهئة كالوجوه، فدلالة سددها الركبة، والحكم للتطهئة، -

[فساد الوضع]

وأما فساد الوضع فمثل تعليهم: لإيجاب الفقرة ياسلام أحد الزوجين، ولإبقاء  
النكاح مع إرثاد أحدهما.

= **مضى** بقول: لا تستم إلى الحكيم هو المنطوق على الإكمال بعد تمام الغرض، مما سمح بتوجهه في الغرض صير الإكمال إلى تثبيت عمله. ولما لم يستوعب الترتيب في المسح؛ لأن فوض المسح تقاضى ربع الترتيب عددا، ومعه التبعة مما هو صير الإكمال المسح إلى الاستيعاب لا إلى التثبيت، فيكون التبعة هو ثوب التثبيت.

وفي نسبه إلى الوصف. بأن يقول حد سليم وجود الوصف وملاحيته سلبية ووجود الحكم؛ لاسلم أن هذا الحكم مسير إلى هذا الوصف من إتي وصف آخر، كما طول في المسألة المذكورة. لاسلم أن التثبت في العمل بمسود إلى المركبة أن تكون هي حالة الطلب، بدليل الاستقلال بالضم والقرينة، وفقاً لركبان في أصالة، وإلا، فإنهما، وبالعصبة، والاشتغال في غير الصلاة، حيث من ثلثهما، وإعطاء لهما تركيز في الوضوء

فساد الوضع. وهو كون الموصف في نفسه أبداً من الحكيم ومعتمداً لقدره بأن يجد، سقم أو إجماع كونه علة لفساد هذا الحكم، فإن أُريد على الاستدلال هذا السؤال يعطى إلى التراجع عن الطرد إلى بيان الملازمة وتأتي في التمسك.

الإسلام أحمد الروحاني: وإهم قال: إذا أسلم أحد الروحاني، فلا كانت المرأة غير مدخول بها تقع العرقه فتحرر الإسلام من غير توقف على قضاء النكاح: واقتضاء المسألة كبرية أحداهما، وإن كانت مدخولاً بها بعد قبض ثلاث جبر، فقد تنصرو الإسلام علة العرقه، ونحو يقول: هذا لا يسعه فاسد. فإن الإسلام لا يصلح أن يكون علة بخرقة: لأد غرر. عاصم: لأحقوق لا رافعه، هذا غيبني أن يعرض للإسلام على الآخر، فإن أسلم في النكاح بينهما شيء كتاب، وإلا نصحه المهرقة إلى الإماء لا إلى الإسلام، والإماء يصلح أن يكون عنده المهرقة

وإلقاء إرج. خفض على لإحاطة معرفة أي: مثل تعينهم لإلقاء الكراج ربح، وإزالة أحد الزوجين - وإيجاد باء العظم - فإن كانت المرأة غير مدخولها تقع معرفة في الحال اتفاقاً، وإن كانت مدخولاً لها فكانت عدداً خلافاً للتفصيل، فأنه في الواقع المرفة حتى لا يفسد عددها، فعددهم وإلقاء الكراج وقت الزناداد أحدهما إلى نفسها المدة بالهنة مرفة ومنه مسبب طارئ على التكاح غير متنافٍ إياه وهو المرفة، فوجب أن يتأخر إلى قضاء العدة في المدخولها لطلاق واحد في وضعه، لأنه تعين لإلقاء الشيء مع ما يملكه وهو الارتداد، فإنه متنافٍ لتكاح - لأنه يظل عصمة النفس والمال جميعاً، والتكاح مبيحاً على العصمة، ولما كان الحكم بعدد إلى الحدوث تبعاً إلى آخر الأوصاف وروءاً، وجب أن يحس به المدة حاله، أسما المرفة إلى المرفة، وقد ثبت العدة ثبت المدخل، وهو المرفة من غير توقف إلى قضاء العدة، ولا يذهب إلى التمهيد أن الشافعية يعطون الارتداد علة =

فإنه فاسد في الوضع لأن الإسلام لا يصلح ناصحاً لمنحرف، والردة لا تصلح عفواً.  
أي تطهير في الشرع

## [المناقضة]

وأما المناقضة فمثل قولهم في الوضوء والتبسم: إلهما طهارتان، فكيف اختلفا في النية؟  
فلنا: هذا يتنافى بعمل التوب والبدن عن النجاسة؛ فيضطر إلى بيان وجه المسألة،  
وهو أن الوضوء تطهير حكمي؛ لأنه لا يعقل في الغسل عداوة، فكان كتابته في شرمه  
نية لإحقاق التعبد،  
.....

ه إلهما لئلا يحتاج، ولهذا قال بعض النحويين: لا يجوز أن يكون اللفظ واحداً في اللفظ والنية.  
فاسد في الوضع لأن الإسلام لا يصلح ناصحاً لمنحرف في الصورة الأولى، والردة لا تصلح عفواً في الصورة  
الثانية، فإنه لم يقبل الكفاح مع الردة أي هي مارة به لا أن يعمل الردة عنه، أي حكم المقوم لبعض الحكم  
بعد فتكاح كما عمل أهل مصر في حق التبسم، والردة يكون بنية التمسح لا يصلح أن تكون معوية.  
المناقضة: وهي مخالفة، كأنه في اللفظ الذي أقره علماء، وهو قولنا: نتجفف بالبح أو العزم من، هذا حد  
من لم يجوز تخصيص العلة، إذ التخصيص مناقض للعموم، ويحد من جوازها في قولنا: إنهم عن العلة التي أقرها  
كونها علة لا مانع، فإن كان السائل مانعاً لا يمتنع مناقضه بعدهم، وهو عند أهل الشافعية من هذا المذهب  
ومناقضة: فهي مرادفة عند بعض النحويين، أي لا يفرق في النية، وإن كانت نية شرمه في اللفظ، فإن  
يكون شرمه في الوضوء ناصحاً إلهما طهراً، فكيف، فشرط في أحدهما ولا يشترط في الآخر،  
فأما من هذا طريق المناقضة، والتفتت على النجاسة فإنه أيضاً طهارة مشروطة للصلاة فينبغي أن تكون فيه  
نية أيضاً، طر كذا، علة هي طهارة كما قلنا، فلم يتعلل عنها المكروه، ولكن في هذا الدار الطهارة  
موجودة، والحكم وهو نية مختلف، لا فرق، فلا بد أن يمتنع أحدهما عند من سأل عن نية شرمه ويقول  
لأنهم، وإن أثير المصنف بوجهه، فمضمر إ.ح. وجه المسألة أي معنى الذي به ظهر الفرق وتبدل الغرض.  
تطهير حكمي: أي أمر تعالى به معقول، فيتحقق كعبته لا يبعد موهوب، من الله كما صلاة والصوم،  
خلاف غسل التوب والابتعاد عن المعاصي، فإنه طهارة حسنية، وإلا لكانت المحسنة المقتضية وهم أمر معقول، لا يحتاج  
إلى النية، والمجمل أن علة طهارة الحكمة لا تطهر الظاهر، فأحكم الذي هو نية عما لم يتعلل من  
العله وهي طهارة المكاتب والوضوء منه في كونه طهارة حكمية، فنقول في جوابه: لا بد من

فهذه الوجوه تلحق أصحاب الطرد إلى القول بالتأثير.

لكني فصل لهم خلاصتها

## [دفع العلل المؤثرة]

وأما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة؛ لأنها لا تشمل

المناقضة، وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب أو السنة أو الإجماع؛ لكنه إذا  
تصور مناقضة يجب دفعه من وجوه أربعة، .....

= بعد خروج شخص قول الطهارة؛ إذ البدن كله ينحس بجروح الحس أي بحس كان، فهذا أمر مقبول، فكان المفيد أن ينحس البدن كله بعد خروج الحس بالحس الذي كان أمم مروجاً بقي الحكم فيه على القياس كالملي، وأما ما كان أكثر جروحاً كالقول فاقصر فيه على غسل الأضغاء الأربعة التي هي أصول البدن في الحدود ووقع الآثام منه، دفعاً للحرج، لأن في غسل كل البدن بكل مرة جرحاً عظيماً، فلاقتصار على الأضغاء الأربعة غير مقبول، ولخصوصه ليس هذا الاقتصار حتى بعد فحراً غير مقبول فيحتاج إلى اليقظة، وأما نجاسة البدن بخروج الحس ويؤثره الماء لما فطره مقبول لا يحتاج إلى نجاسة بخلاف اتبعهم، فإن التراب فيه موت في نفسه غير مضر بطبيعته، فلذا يحتاج إلى نجاسة فيه. الوجوه الأربعة إذا أوردت على لعل الطردية.

إلا المعارضة؛ فيه إشارة إلى أنه تحري فيها الممانعة وهو ما غلبها هو القول بموجب النجاسة ولا يحرى فيها ما بعد الممانعة، وهو فساد الوضع والمعارضة والمناقضة.

السنة أو الإجماع؛ فكما أن الكتاب والسنة والإجماع لا يشمل المناقضة وفساد الوضع كما لعل الثابت بكل واحد من ثكنان السنة والإجماع لا يقتضيهما. مثال ما ظهر أثره بالكتاب كالمخارج من البدن، فإنه حلة للحديث، فظهر تأثيره في أحداث مرة في السبيلين بقوله تعالى: ﴿إِنَّ حَتَّى أَمَدَ بَيْنَكُمْ مِنَ الْيَأْتِ﴾ [سورة النساء: ١٣]، ومثال ما ظهر تأثيره بالسنة كالمطواف، فإنه حلة لعدم نجاسة سور سواكن البيوت، فإنه ظهر تأثيره مرة في سورة الفرة لقوله تعالى: ﴿بِمَا هِيَ مِنَ الْطَوَائِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَائِدَاتُ﴾ [الشورى: ٩٢]، ومثال ما ظهر تأثيره بالإجماع كالإتلاف، فإنه حلة لعدم قطع يد السارق في المرة الثالثة، فإن فيه تعويلاً بحس النجاسة على تكماله، ودد السرقة إما شرع راحراً لا مثلاً بالإجماع، فلو قطع يده في المرة الثالثة لزم الإتلاف المبرح إجماعاً، هناك لعل لا تشمل فساد الوضع أصلاً بأن لا يصلح علته؛ لأنه ظهرت عليها مرة من الكتاب والسنة والإجماع، وأما مناقضة فإنها صحه عليها مبررة وإن لم تنص صراحة. وإليه أشد بقوة؛ لكنه إذا تصور الخ؛ وهي الدفع بوصف ثم =

كما نقول في الخارج من غير السيلين: إنه يخص خارج من بدن الإنسان، فكان حدثاً كتابياً، فيورد عليه ما إذا لم يسئل، فندفعه أولاً بالوصف وهو أنه ليس بخارج؛ لأن تحت كل جلد رطوبة، وفي كل عرق دم، فإذا زال الجلد كان ظاهراً لا خارجاً، ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة: وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير فيه صار الوصف حجة، من حيث أن وجوب التطهير في لندن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتحريم، وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع، فاندفع الحكم لعدم العلة،

- الثاني ثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالعرض، وتفصيل يأتي، انظر بعض الفروض يقع بالمعنى الثابت بالوصف، وبعبارة أخرى من الأنعام الأربعة الخارج من غير السيلين إلخ: فالخارج فخصه عنه الحدث، وقد ثبت تأخر مرة في السيلين بقوله تعالى ﴿فَوَإِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْمَرْغَبِ عَلَيْهِ﴾ أي على تطهيرا منه بالعرض من قبل الشافعي ج. إذا لم يسئل: أي لم يتجاوز الخارج منه بحر حرج وليس بحدث، فقد تحلف الحكم وهو الحدث عن هذه العلة وهي الخارج؛ لأن تحت كل جلد رطوبة وفي كل عرق دم ظاهراً لا خارجاً، فالخارج كـ الوصف الذي هو علة للحدث ليس بموجود في مادة التحلف، فإن العلة هي الخارج التحريم، وما لم يسئل ليس بخارج بل هو ع. ثم بالمعنى الثابت إلخ: أي ثم ندفعه ثانياً بعدم المعنى الثابت بالوصف الذي كان يبره بالوصف بالدلالة، وبسبب هذا المعنى كان ذلك الوصف علة للحكم، فإذا لم يوجد فيه ذلك المعنى لم يكن علة، فإذا لم يوجد العلة لم يتحلف الحكم كما نقول في ذلك المثال لو سلم أن وصف الخروج موجود لكنه لم يوجد فيه المعنى الذي كان بسببه ع. وهو وجوب إلخ: لأنه غير موجود بحرج التحريم تطهيرة الخاصة بذلك، فيجب أولاً غسل ذلك الموضع من الحدث ثم غسل البدن كله، ولكن لما كان فيه حرج عظيم انصرف عني الأعضاء الأربعة دفعا للخارج فيه، أي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع ما يكون فيه أي ما يخرج منه، لا ما يكون من خارج؛ فإن الحاجة الخارجية بوجوب غسل ذلك الموضع فقط لا يحصل إلخ: فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل كل البدن لا محالة. ليعلم العلة، فكأنه لم يوجد لم يوجع لعدم المعنى المذكور، فلم يوجد الحكم وهو الحدث، لأن العلة موجودة والحكم متحلف كما قال المحقق.

ويورد عليه صاحب المخرج المسائل فيدفعه بحكم بيان أنه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت، وبالفرض؛ فإن غرضنا التسوية بين الدم والبول، وذلك حدث،  
 فإذا لزِم صار عفوُ قيام الوقت كذلك ههنا.  
 (وهذا ليس به)

ويورد عليه إلخ: عطف غير قوته، فيورد عليه ما بدأ ثم يسلب، والمخالف يورد عليه من حيث التسوية بين  
 في المثال المذكور نقصان الأول، ما نقصناه بطريقين، والثاني هو صاحب المخرج المسائل، فإن ما يخرج من بصره  
 من خارج ونفس حدث ناقض للوضوء ما دام الوقت موجوداً.

فيدفعه إلخ: أي يدفع بطريقين، الأول بوجود الحكم وعدم خلفه، بأن يقول: الحكم المطلوب ليس بخلف عن  
 لعنة، وهذا الطريق فسد ثالثاً، بالقسمة الأولى لم يذكرهما، والرابع صحيح. بيده أنه إلخ. يعني لا نسلم أن  
 ما يخرج من مخرج المسائل ليس بحدث بل هو حدث، وذلك بأن حكمه للضرورة إلى ما بعد خروج الوقت،  
 ولهذا ينزح التسوية بذلك الحدث بعد خروج الوقت.

وبالفرض: عطف غير قوته، أي دفعه ثالثاً بوجود الفرض من الفعل، بأن يقول: فإن نزعنا إلخ.  
 التسوية إلخ: وإلحقه بالخروج بالأصل وذلك حاصل، وإليه أشار بقوله وذلك القول الذي جعلناه أصلاً.  
 ههنا: يعني الدم كان حدثاً عوداً لم صار عفو، فحفظ التسوية بين البول والقيح عليه والدم وما يخرج من  
 ذلك الإسفل، حيث يهوى بسبب قنواهم عفواً كالسائل، وهذا قسم رابع، فتمت أقسام دفع المنقضى. وما خرج من  
 دفع المنقضى شرع في إعادته الواردة على نعمة المكونة



## [أنواع المعارضة]

أما المعارضة فهي نوعان: معارضة فيها مناقضة، ومعارضة خالصة.

النوع الأول

النوع الثاني

[القلب]

أما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب، وهو نوعان، أحدهما فب العلة حكماً والحكم علة، وهو مأخوذ من قلب الإفاء، وإنما يصح هذا فيما يكون التعليل فيه بالحكم، مثل فوضهم: الكفار جنس يولد بكرهم مائة، فيرحم ثيهم كالمسلمين. قلنا: المسلمون إنما تجدد بكرهم مائة؛ لأنه يرحم ثيهم،

المعارضة وهي زيادة الدليل على خلافه، مناقضة الدليل عليه المذهب، فإن كان هو ذلك الدليل الأول منه فهو النوع الأول، ولا فهو نوع ثان، معارضة فيها رخ: من حيث ندر على بعض مدعى التعليل يسمى معارضة، ومن حيث أن دليله لم يصح دليلاً له، بل صار دليلاً المحسم تسفر مناقضة خلل في الدليل، ولذا كان المعارضة أصلاً به والنقض نسباً، لأن النقض التقصدي لا يرد على الدليل خطأ، فثبت معارضة فيها للمذهب، لا مناقضة فيه المعارضة.

فالقلب أي هو القلب في اصطلاح الأصول والمذاهب، والقلب تعبر التعليل إلى هيئة مخالفة المذهب التي كان عليها، أن تعمل العلل علة وإفاء معنوياً مثلاً على مثال قلب الإفاء.

ثبت الإفاء: أي جعل أملاًها أسقطها وأسقطها أملاًها، فإن العلة تكونت أصلاً كانت أعلى من الحكم، والحكم لتكون تبعاً كان أسفل منها، وبعد القلب يصير أعلى العلة أسقطها وأسقطها أملاًها، فكانت كقلب الإفاء. باختكم: أن تعمل استثنى حكم الأصل علة حكم آخر فيه فمعه إلى الفرع، وأما إذا كانت العلة بعداً محضاً فلا يثبت هذا النوع كالمسلمين، وبالحاصل أن عندهم الإسلام بحر شروط للإحسان، فكما أن المحسنين من المسلمين يرحمون، وغير المحسنين يكرهون فكذلك الكفار يكرهون يرحم المحسنون منهم ويكره غيرهم ومحاربو جند الملة، علة لرحم النبي بالقياس على المسلمين، وهو في نفع حكم شرعي، وعندما لا كان الإسلام شرطاً للإحسان فالتكثير كلهم غير محسنين، فليس عليهم إلا جلة، يكرهون وأبيهم فيه سواها، عار مناهم بالنا ب.

قلنا المسلمون الخ: أي لا نسلم أن الملة علة للرحم في المسلمين، حتى يقال إن جلة يوجد في نبي الكفار، فوجد، لرحم أيضاً بل لأمر بالعلم، وهو أن لرحم علة لجدد إفاءة في المسلمين، فلما أحسن الإحسان -

فلما احتمل الانقلاب فسد الأصل وبطل القياس، والثاني قلب الوصف شاهداً على  
 المعلل بعد أن كان شاهداً له، وهو مأخوذ من قلب الجواب، فإنه كان ظهراً إليك،  
 فصار وجهه إليك، إلا أنه لا يكون إلا بوصف زائد فيه تفسيرا للأول.  
 أي ظهر ظهراً

## [الفرق بين صوم القضاء وصوم رمضان]

مثاله قولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا ينادى إلا بتعيين النية .....

أي شافها

= فسد الأصل وبطل القياس، فهذا القلب معارضة صورة حيث علل السائل بتعليل يدل على علل حكم  
 الذي أوجب للمعلل، وهو رحم تيمم، وفيها معنى الشافعية حيث فسد دليلهم، بأنه لا يصنع علة.  
 شاهداً له: أي للمعلل بأن جعل السائل وصف للمعلل شاهداً حقه بعد أن كان شاهداً له. وهو: أي هذا  
 القلب. الجواب: الجواب بالفتح والكسر تولد داء، والجواب إذا قلب جعل ظاهره باطلاً وباطله ظاهراً.  
 فإنه: الضمور للشك أو للوصف وهذا أرجح. إليك: حيث كان شاهداً لك بما جاز عليك كسر يقدم لبعاضهم  
 ووجهه كان إلى الخصم، وهو السائل حيث كان بجانبه، فإذا قلب بعد، فصار وجهه إليك.  
 وجهه إليك: وظهره إلى الخصم حيث صار شاهداً عليك بما حاكمت من خصمتك، هذا إذا براد من كاف الخطاب  
 المعلل، فإن براد السائل كان معناه: كان ظهر الوصف إليك يا أيها السائل حيث كان مرضاً عنك، كسر  
 بمنع مرضاً عن رجل يصير ظهره إليه، فحينئذ كان الوصف شاهداً عليك، فإذا قلب صار مقيلاً إليك  
 ومرضاً عن المعلل، فحينئذ صار شاهداً على المعلل، لهذا القلب معارضة من حيث إنه يدل على خلاف مدعى  
 الخصم، وفيه متناقضة من حيث أن ثلثه لم يدل على مدعاه، وأهل المتأخرة يستمره بالمعارضة بالقلب.  
 تفسير للأول: أي هذا النوع من القلب لا يتحقق إلا بوصف زائد على وصف المعلل يكون في ذلك الوصف  
 تفسير وتبرير للوصف الأول، لا أنه تعبير له، فاندفع ما يترقبه وردده من أن القلب لا يتحقق إلا بتعليل بالحكم  
 بعين ذلك الوصف، فإذا زيد عليه وصف آخر لم يثبت بعينه علة، فيكون هذا تعليل بالحكم سداً آخرى، فيكون  
 معارضة بحصة غير متعسفة للإبطال، فإذا قال: هذه الزيادة تفسر للوصف الأول لا تعبير له فاندفع.  
 مثاله: أي هذا الروح من القلب. إنه صوم فرض إلخ: فحطلوا الفرضية علة التعيين، فعارضناهم بالقلب وجعلنا  
 الفرضية دليلاً على عدم التعيين.

كصوم القضاء، فثبت: لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه  
 كصوم القضاء، لكنه إنما يتعين بعد التشروع، وهذا يتعين قبل التشروع وقد غلب  
 النية من وجه آخر، وهو ضعف مثله قولهم: هذه عبادة لا يمتضى في فاسدها،  
 فوجب أن لا يلزم بالتشروع كالوضوء، فيثبت لها ما كان كذلك وجب...

في القياس

تعيّن من حيث الشارع، كصوم القضاء فإنه يحتاج إلى تعيين واحد من عدم رمضان، فهذا هو الذي  
 دلت عليه إلج من حيث الشارع حيث دلّ على أن الشارع جعله في صوم الآخر بعبادة، فليس هو رمضان  
 وصوم القضاء سائداً في أنه لا يحتاج إلى تعيين آخر بعد تعيين الكل رمضان، كما كان مذهبنا من قول الشارع  
 فلا يحتاج إلى تعيين أحد، وصوم القضاء ما يمكن كذلك يحتاج إلى تعيين أحد، وبما نحن عليه من أن أصحاب  
 الشافعي يرون قالوا: يجب تعيين النية لكل يوم من رمضان، والله أعلم به، وصوم يوم من رمضان بعبادة القضاء، والله  
 يعلم من صوم القضاء ما هو الغرض فكذا يجب من صوم رمضان بعبادة الحرام، أنه لا يجب من القضاء على  
 صوم القضاء بعبادة القضاء، وحذف هذه العبارة من ما جعله أحد الذين وهو الغرض، ولما أقم الحبيب  
 تعرضه، ويثبت أن الغرض على التشريع قبل التشريع أو بعد، فلو كان ما ذهب إليه من أنه كان بعبادة ما ذهب إليه، وما  
 في لفظ بعد بعد بعبادة

وقد يرد الدوام القرض من جهة أنه لا حاجة إلى تعيين آخر، وهو يوم رمضان، وهو يوم التشريع في التشريع، بعد  
 حصار كصوم القضاء، بعد تعيينه بسبب التشريع، فكيف أن صوم القضاء بعد تعيين العبادة لا يحتاج إلى تعيين آخر  
 فكذلك صوم رمضان بعد تعيينه من حيث الشارع لا يحتاج إلى تعيين آخر، وهو تعيين العبادة، فلو كانت العبادة  
 شريعة غير حيث كان من التشريع، وما هو الغرض في التشريع، وقيل: هذا التوسل، يعني لا يحتاج إلى تعيين آخر بعد  
 شاهداً له، وفي هذا التصريح ليس تعيين رمضان بل تقريره وتعيينه

وجه آخر: من أن وجود التذكير، ويستثنى من التشريع، فوضوح أني أحتاج إلى تعيينه في حق التواضع  
 حيث لا يجب بالتشريع، ولا يقتضي بعبادتها خدمة، عبادة لا يمتضى إلج: أو إذا فسدت بعبادتها بعبادة  
 من المصلي لا يجب إتمامها، وهذا هو الوجه الثاني، لأن الشارع لا يوجب إتمامها

ففسد، وفي نسخة: فسادها، كالتواضع، وأصح: الشافعي، فإنه جاز على عدم الزوم في الزوال عدم  
 الإتمام في العبادة، وإنما على التوضوء حيث لا يقتضي في فسادها بعبادة، كما أن الواجب لا يلزم بالتشريع عدم  
 الإتمام في العبادة فكذا لو قلنا لا يجب بالتشريع لعدم الإتمام في العبادة، لما كان كذلك، ثم لا بد من هذا  
 التواضع لا يقتضي في فسادها، حيث كانت كالوضوء حيث يقتضي في فسادها

أن يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهو ضعيف من وجوه القلب؛ لأن  
 هذا شروح من القلب  
 لما جاء بحكم آخر ذهب المتأخرون، ولأن المقصود من الكلام معناه والاستواء  
 ولا ينظر في الألفاظ  
 يختلف في المعنى ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد، وذلك مبطل للقياس.

## [المعارضة الخاصة في حكم الفرع]

وأما المعارضة الخاصة فتوعان، أحدهما في حكم الفرع، وهو صحيح.

فيه: أي فيما شرع من العبادة الثالثة. عمل النذر إلخ: أي كما يستوي عمل النذر والشروع في أموره حيث  
 لا يلزم الوضوء بماء والوضوء كان عديم أصلاً ومقيساً عليه كذلك يجب أن يستوي عمل النذر والشروع في  
 الفرع وهو الوضوء، والاستواء في الوضوء لا يمكن أن يكون بعدم اللزوم، إذ الوضوء بالنذر نذر بالإجماع، ويجب  
 أن يجب بالشروع أيضاً لتحقيق الاستواء فيهما. فالوصف الذي جعله أصحاب الشافعي على جهة عدم اللزوم وهو  
 عدم الإضمار في التمسك جعلناه على الاستواء ويلزم به اللزوم بالشروع، فكان قلنا من هذا الوجه.

من وجوه القلب: من وجهين أحدهما ما بينه المصنف بقوة. لأن إلخ. والثاني ما بينه المصنف في هذا القول:  
 ولأن إلخ. بحكم آخر: أي لما جاء لمسايل بحكم آخر وهو تصوية، وهو ليس غائضاً للحكم الأول وهو عدم  
 لزوم التوافق بالشروع، لأن استدلالهم بأن التسوية تكون شيئاً متافقاً للمعدة المتأخضة: التي هي شرط لصحة  
 القلب. والاستواء: الذي شبه الخصم بالعبادة المذكورة. يختلف في المعنى: إذ الاستواء بين النذر والشروع في  
 الأصل أي للوضوء باعتبار عدم الإلزام، فإن الوضوء كعدم الإلزام بالنذر لا يلزم بالشروع أيضاً، على هذا الاستواء  
 مقصود، وفي الفرع أي الوضوء باعتبار الإلزام، فعلى هذا هو ثبوت، وإليه أشار بقوله: ثبوت من وجه إلخ.

على وجه التضاد: فإن الاستواء في الأصل باعتبار عدم الإلزام، وفي الفرع باعتبار الإلزام

وذلك: أي اختلاف الاستواء في الأصل والفرع ثبوتاً وسقوطاً للقياس: أي جبن المعارضة بالقلب؛ لأن من  
 شروط اتقياس أن يتعلق بحكم من الأصل إلى الفرع بعينه أي بلا تفاوت، وهو جهة منفردة؛ إذ الاستواء الذي  
 في الأصل متضمن للاستواء الذي كونه الغرض في الفرع؛ إذ في الأول سقوط وفي الثاني ثبوت، وأن يشاؤك  
 أحدهما الآخر في الاسم أي في اسم الاستواء؛ لأنه لا اعتبار للاختلاف، وإنما المقصود المعنى، ومن الاستوائين في  
 معنى اختلاف بل تضاد صريح، فكيف يصح القياس. المعارضة الخاصة: عن معنى المتأخضة، وأهل المناظرة  
 يستوفون بالمعارضة بالفرع. حكم الفرع: بأن ينول العرض. لما دلت على خلاف حكمك الذي أثبت في =

## [المعارضة الخالصة في علة الأصل]

والثاني في علة الأصل، وذلك باطل لعدم حكمه، ولفساد له لو أفاد تعديته؛ لأنه لا اتصال له بموضع السراع إلا من حيث أنه يتقدم تلك العلة فيه، وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم، .....

= المقيس، ولما ختم أقسام، كلها مذكورة بالتفصيل في الطوولات. وما أعرض المصنف عن ذكرها مناسب لما الإعراس. صحيح: لما فيه من إثبات حكم مختلف للحكم الأول، بإثبات علة أخرى في ذلك محل عينه، مثله ما إذا قال شخصي بك. إن المصيح ركن في فوضوه فيمن ثلثه كأنفس. فنقول في المعارضة: المصح في الرأس مصح، فلا يسر ثلثه كصحيح الحلف، فعين الركبة علة للثلاث، وقاس على عسل الأعضاء المتروضة، ونحن أثبت حكمها عاكفا لما ثبت الشخصي بك، وهو عدم ثلثه النسخ بإثبات علة أخرى وهي النسخ، وقسنا على الحلف، فكما لا يسر الثلاث فيه لا يسر في الرأس؛ لأن المصح الذي علة لعدم ثلثه موجود فيهما.

الأصل: أي المقيس عليه، وعينت بالمعارضة بأن يقدم: دليل يدل على أن العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع، وهي ثلاثة أقسام، كلها مشروحة في الطوولات. مثاله: ما إذا قلنا في بيع الحديد بأنه موروث فويل محله فلا يجوز بيعه متفاضلاً كالذهب والفضة، فبدارضة الشافعي بك، بأن العلة في الأصل أي الذهب والفضة ليست ما عتد، وهو نكاح الفدر مع انحناس بل هي التمنية، وتلك لا توجد في الحديد.

باطل: لأنه لا يلزم إما أن يثبت المعارض في مقابلة علة المستدل به متعدي، كما إذا عتدنا في حرمة بيع المحصر بالجنس متفاضلاً بالكيل والجنس، كأنشطاً والشعر فيعارضه السائل ويثبت علة أخرى، وهي الإثنيات والإدعاء، وهي متسدية توجد في هو الخضة والشعر كالأرز والجنس، ويقول: تلك العلة لا توجد في المحصر ولا يحرم البيع متفاضلاً، أو علة غير متعدي كما أثبت الشافعي بك في الذهب والفضة علة أخرى وهي التمنية، وتلك غير متعدي لا توجد إلا في الذهب والفضة، فعلى الثاني لا يبرح تعليله في المعارضة.

لعدم حكمه: إذ حكم التعليل التعدي كد مر سافاً، فإذا أثبت علة غير متعدي يفسد التعليل لعدم حصول الإعراس منه، وعلى الأول العللي أيضاً فاسد، وإليه أشار بقوله: "ولفساد" ونحن وجه القصة بقوله: لأنه لا اتصال بينه، والخاصل أن المعارضة لا تعلق لها بالتعارض فيه إلا كما تعيد عدم تلك العلة به، وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم؛ إذ الحكم يثبت بطلان نفي، فعدم فساده تلك العلة نفي علة أخرى وهي نكحي، ولما كاد للمعارضة في علة استثنى فاسداً عند الأكثر بين فاعله بعد ملك تلك المعارضة؛ ليكون تلك المعارضة مقبولة إذا أوردت بهذه القاعدة فقال: وكل كلام الخ

وكن كلام صحيح في الأصل يذكر على سبيل المفارقة اذ ذكره على سبيل المجازعة،  
 كفهوم في إعتاق الرهن؛ لأنه تصرف بلاهي حتى لم يكن بالإبطال فكان مردوداً  
 كالبيع، فقالوا: ليس هذا كالبيع؛ لأنه يحتمل الفسخ بخلاف العتق، والوجه فيه أن  
 يقول: القياس لعدية حكم الأصل دون تغييره، وحكم الأصل وقف ما يحتمل الرد  
 والفسخ، وأنت في الفرع تبطل أصلاً ما لا يحتمل الفسخ.  
لأنه لا يكون  
أي الاعتاق  
أي البيع  
أي يرد  
أي يفسخ  
أي يبطال  
أي الاعتاق  
أي يفسخ

الأصل: متى ب وجهه وأصل جوهره، سبيل المفارقة، التي هي باطلة عند الأصوليين.  
 سبيل المجازعة التي هي طريق مقبول عندهم، مجتهد يبرح ذلك الكلام من حيز المسألة إلى حيز الصحة، ويكون  
 مشروطاً بأحد وجهين: إما إعتاق الرهن؛ فإنه المردود عند الرهن أنه لا يفسخ بعاقبه إذا كان مقصراً، وهم  
 قولان في الرهن: كالبيع؛ فكما لا يفسخ بيع العبد المردود لا يفسخ إعتاقه، والملة المشتركة بينهما تصرف بلاهي حتى  
 لم يكن بالإبطال، فقالوا: في جوابه، اعلم أن المجازعة في علة الأصل سبب، بالمفارقة؛ لأنه متى تسامحت علة بطلت لها  
 لم يرد من الأصل والفرع، وهي مسألة عند الأكثر، فمن جوز تلك المفارقة بما قال في جوابه: ليس هذا إلج.  
 بخلاف العتق، فإنه لا يحتمل الفسخ، فحصل الفرق بين البيع والعتق، علة عدم حواز البيع هي كونه محتملاً  
 للفسخ بعد وقوعه، وهذه نعمه لا توجد في الفرع أي الاعتاق، فلا يصح أن يقدس الاعتاق على البيع، فلو لم يفرق  
 صحيح في نفسه، لكنه لا جاء به القائل الذي ليس له إلا الفرع؛ فلا يفسد منه، فحظه أن يورده على سبيل  
 المجازعة، ليحكم مقبولاً ومصدراً، وبه أشار بقوله، والوجه فيه إلج.

ما لا يحتمل الفسخ، وارد وهو الاعتاق، والحاصل أن قياسكم صحيح؛ لأن الأصل هو البيع، والفرع  
 هو العتق، وقياسكم الأصل هو الفسخ؛ لأن بيع الرهن موقوف على إجازة المالك، لا أنه باطل وفاسد في نفسه،  
 لهذا الحكم لا يوجد في الفرع، فإن العتق لا يوقف على إجازة المالك ولا يحتمل الفسخ بعد وقوعه، معنى قياسكم  
 كان أن ثبت التوقف هو والقياس لا يتبدل في هذا الحكم فاسد في الفرع أنتم حكماً آخر وهو البطالة، ففسد، أي  
 لفرع وهو العتق باطل، وهذا الحكم حكم جديد لم يتعد من الأصل، ومع البيع لأن ذلك الحكم لم يكن موجوداً  
 فيه، فكيف نقول منه بل الفرع، أهمل هذا لا تغيير حكم الأصل، وما عرج على بيان المفارقة شرع في بابها، دفعها.

\* كونه، وإذا حصلنا علة عدم حواز البيع كونه محتملاً للفسخ؛ لأن حتى الرهن هو ما في حيث تبع بيع من استأجر  
 بغيره عتق؛ فوجه جديد من أمه في محله، ولا يمكن لمرفق أن يبرح من نفاذه.

## فصل في الترجيح

وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح، وهو عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفاً، حتى قالوا: إن القياس لا يترجح بقياس آخر، وكذلك الكتاب والسنة، وإنما يترجح البعض على البعض بقوة فيه، وكذلك صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة.

فيه: أي المعارضة، وضع المذكر باعتبار المصدر. الترجيح: أي ترجيح أحد المعارضين على الآخر بحيث تدفع المعارضة، فإذا أتى المستدل بالترجح تدفع المعارضة المسائل ويثبت دعوى المستدل بلا مره، فإن لم يأت به صار مقطوعاً، والمسائل أن يعارضه بترجيح آخر.

عبارة عن فضل الحج، فإن قيل: فضل أحد المثلين على الآخر رجحان وليس ترجيح كما لا يخفى، فكيف يصح تفسير الترجيح بالرجحان؟ فإن الأول هو المصدر والثاني هو الحاصل بالمصدر. نقول: برعية الكلام على وجهي، الأول على حذف الناصب من فضل أحد المثلين فتغير الكلام: هو عبارة عن بيان فضل أحد المثلين على الآخر، والثاني أفراد من الترجيح الرجحان، فتغير الكلام: وهو أي الرجحان عبارة الحج، ومعنى قوله: "وصفاً" أن لا يكون ذلك الشيء، الذي يقع به الترجيح دلالة مستقلة عن معنى في الدليل.

مقبول آخر: ثالث يؤيده، فإنه يكون حيث في جانب قاسي وفي جانب آخر ناسبان، كما لا يترجح شهادة أربعة على شهادة شاهدين، لأن مناز الترجيح على وصف واحد حتى يترجح شهادة عادل على شهادة قاسي لا على زيادة مستقلة، ولو ترجح قاسي بانضمام قاسي آخر إليه لم يزد هذا. نعم لو كان أحد القياسين قوياً والآخر ضعيفاً لم يحفظ بترجح القوي على الضعيف بزيادة وصف القوة.

الكتاب والسنة: حتى لا يترجح على أنه باية ثالثة تؤيدها، وكذلك الحديث لا يترجح على حديث يعارضه بما يثبت ثالث يؤيده. بقوة فيه: فيكون الاستحسان الصحيح للأثر عقداً على القياس السليبي العاشر (الآخر)، والكذب الذي هو محكم قطعي مقدماً على ما هو ظني، والحديث المشهور مقدماً على الخبر الواحد.

صاحب الجراحات لا يترجح الحج، فإن خرج رجل رجلاً رجلاً واحدة صالحة للقتل خطأ، وصرحه آخر جراحات متعددة كذلك، ومات من ذلك كانت الدنيا على عفتها سواء، ولا يترجح صاحب الجراحات الفضل على صاحب جراحة واحدة بل يجعل دينه كاملاً أو زائدة على دينه؛ لأن كل جراحة من جراحاته عملة ثمانية تصلح معارضة لجراحة صاحب الواحد، فلم يكن وصفاً فلا يقع به الترجيح. نعم لو كانت جراحة أحداهما

## [أقسام المعنى الذي يقع به الترجيح]

والذي يقع به الترجيح أربعة: الترجيح بقوة الأثر؛ لأن الأثر معنى في الحجة، فمهما  
 قوي كان أولى تفضيل في وصف الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس،  
 والترجح بقوة ثباته على .....  
 أي ثباته في نفسه

■ أفترى من الآخر بنسب الموت إليه، فإن قطع واحد يد رجل والآخر جز رقبته، فكان القتال هو المجازة؛  
 إذ لا يتصور اللقاء بدون الرقبة بخلاف اليد، فحينئذ يصح الترجيح  
 في: اعلم أن الله تعالى - هذا ما ذهب إليه أكثر الأصوليين من أنه لا يصح ترجيح بكثرة الأثر، وذهب  
 بعض أهل النظر من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه صحيح؛ لأن الدليل الواحد لا يعارض إلا دليلاً  
 واحداً من جنسه، فيسقط ذلك المتعارض، فيبقى الدليل الآخر مسلماً من المعارضة، فيصح به الترجيح، ولأن  
 المتصور من الترجيح قوة الظن في الدليل الذي عارضه دليل آخر مثله في إثبات الحكم، فيترجح على الآخر  
 ملازمة، ودليل الترتيب الأول هو أن الثاني إما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا باضتمام مثله إليه كما ترى في  
 المحسوسات، وهذا لأن الوصف لا يتقوى بنفسه، فلا يوجد إلا تبعاً لغيره، فيتقوى به بوصف آخر، فمما  
 الوصف، وأما الدليل الذي مستقل بنفسه فلا يوجد في غيره حيز يقوى به الغير، فيكون كل واحد معارضاً  
 للدليل الذي أوجب الحكم على خلافه، فيستلزم الكل ما لا يصح.

في: اختلف العلماء فقيل بعضهم: إذا تعارض نصان ترجح أحدهما بالقياس؛ لأن القياس غير معتد في مسألة  
 النص، مكان غلبة الوصف لنص الذي يوافقه وتاماً به، فيصالح مرجحاً، وقال الآخرون: لا يصح، وهذا هو  
 الصحيح؛ لأن القياس وإن لم يعتد في مسألة النص ولكنه دليل مستقل بنفسه لا يوجد في غيره كالأوصاف،  
 والترجح إنما يقع لما كما علمت آنفاً، الترجيح: أي ترجيح أحد القياسين على الآخر على وجه الصحة.  
 معنى في الحجة: أي أمر مستقل بنفسه لا يوجد تبعاً لغيره. وصف الحجة: وصف الحجة هو الأثر، فلما توى  
 حمل في فضل وربادة، وهي القوة في معارضة القياس؛ فإنه إذا يكون الأثر في الاستحسان أقوى بترجح\*  
 على القياس وإن كان مؤثراً، وكذا حكمه.

\* ترجيح: فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون الشاهد الأعدل راجعاً على المتأمل؛ لأن تراءى بوي، يقال:  
 إننا لا نسلم الاختلاف بعدائه بالربادة والخصاصة، فيس لها أنواع متفارقة بعضها فوق بعض؛ لأنها أمر مضمون  
 لا يتعدى، وهو الاحتجاب عن الكبار وعدم الإصرار على الصغار.



الحكم المشهود به. كقولنا في مسح الرأس: إنه مسح؛ لأنه أثبت في دلالة التخفيف من قولهم: "إنه ركن" في دلالة التكرار؛ فإن أركان الصلاة تمامها بالإكمال دون التكرار، فإما أثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يغفل تظهيراً كالنيم ونحوه. والترجيح بكثرة الأصول؛ لأن كثرة الأصول وزيادة لزوم الحكم معه، .....

لذلك

الحكم المشهود به بأن يكون وسد أحد القياسين أثره منحك المتعلق به من وجه القياس الآخر. به مسح: فلا يراد تكراره. والحكم المشهود به هو عدم تكرار المسح، وعادة مسح، فهذا الوجه لزوم. وهذا الحكم أثبت في زيادة تأثير كالنيم ونحوه. والاصل أن أصحاب الشافعي قد يقولون: نحن نكرر مسح الرأس، وعدمه لا يسن. فحصل أصحابنا معنى يوجب عنه التكرار تركيبي، ونحن سمعنا حلة عنه التكرار الذي هو التخفيف للمسح. ونحن نقول: هو وصيكم به تركيبي ليس بأثره لهذا الحكم وهو التكرار؛ لأن هذا الوجه عنه بطلان أركان الوضوء والصلاة ومهرهما. وهي لا توجد سبب التكرار في غير الوضوء، من من نصبه الركن في الصلاة إتمامه بالإكمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار النيم والركوع والسجود للإكمال. وأما السجدة فتكرارها ليس من باب استحباب بل من كل سجدة ركن عليها حتى لا يمتنع الصلاة. ترى في التيم ومسح الخف واجترار فقال وصف مسح لزوم منحك المذكور. واخترنا قوله في كل ما لا يغفل تظهيراً من الاستدعاء هو ذلك، فإنه مسح شرع فيه التكرار إذا زيادة الحاجة بتكرار مسح الحذاء، يقول:

بكثرة الأصول: بأن يشهد واحد للوصي من أصل واحد وللآخر أصلاً، أو أصول توصف المسح في مسالك تثبت، فيه شاهد يصححه أصول ثلاثة. مثل مسح الخف وحيداً واليمين، ولم يشهد بوصف الخصب وهو تركيبي لا أصل واحد وهو الغسل، فحيث يترشح وسبب عليه، والرد بالأصل نظير عليه كما علمت من المثال، فهذا القسم من الترجيح عن الجمهور صحيح.

معه أي مع الوصف: لأن الحاجة هي الوصف لا الأصل المستشهد معه، لكن بكثرة الأصول توصف زيادة تأكيد لزوم الحكم. لأن لزوم من وجه آخر، غير ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم، فيحدثها قوة في نفس الوصف، فلهذا صلحت الترجيح. ولأن بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي بك: إن الترجيح بكثرة الأصول عن صحيح: لأن كثرة الأصول في القياس بحسب كثرة الزيادة في الخبر. والخير لا ترجح بكثرة الزيادة على ما مر، فكذلك هذه أو لأنه من جملة الترجيح بكثرة اللغة، إذ شهادة كل أصل بحسب شهادة كل لغة معصية، فيكون هذا من قبل كثرة الأدلة لقياسية أو كثرة وجه الشبهة التي، فلا منه كلها لا تصحح للترجيح. =

والترجيح بالعدم عند عدمه، وهو أضعف من وجوده <sup>في مدركه</sup> <sup>ترجيح</sup> لترجيح؛ لأن العدم لا يتعلق به حكم. لكن الحكم إذا تعلق بوصف لم يعدم عند عدمه كان أوضح لصحته.

— هذا، وهذه الأربعة الثلاثة ترجع إلى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف، ولكن تختلف باختلاف الجهات. فإن الترجيح في الأول ينظر إلى نفس الوصف، وفي الثاني ينظر إلى الحكم، وفي الثالث ينظر إلى الأوصاف. فيفكر في هذا المقام فيه من مزال الأقسام.

عند عدمه أي عدم الوصف ويسمى هذا بالعكس، والمطرد أي يوجد الحكم عند عدم الوصف، فلو وصف الشيء بطرد وبالعكس أي يوجد الحكم عند وجوده ويعدم عند انعدامه أو أن وأخرج من الوصف شيء ينفرد بأن يوجد الحكم عند وجود الوصف ولا يعكس، أي لا يعدم عند انعدامه. مثله قولنا في مسح الرأس: إنه مسح في الوضوء فلا يفسد ثيابه، فبدل هذا الوصف بعكس أي قولنا ما لا يكون مسحاً فيمس ثيابه كعسل النحلة ونحوه، بخلاف وصف النخلة، فإنه لا يعكس إلى قولنا ما ليس بركن ولا يسن ثلثه، فإن الاعمدة والاشجار في الوضوء ومسحات الركوع والسجود في الصلاة إنما ليست بركن في الوضوء وفي الصلاة، ومع هذا يسن ثلثها، وهذا تقدم من الترجيح صحيح عند عامة الأصوليين. لأن عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف.

لأن العدم لا يتعلق به إيجاب، لأن العدم ليس بشيء، فكيف يتعلق به الترجيح؟ فهذا هو عبارة قسم من الأقسام الثلاثة التي راجعها عليه، فكل بعض المعارض لا يعمد ولا يتعلق به شيء، فلا بد من عدم العلة عدم الحكم، إلا وجوده أنه ليس بشيء. والترجح، إنما يحصل بأمر وجودي، فدمع لنفس هذا الاستدلال بقوله: "لكن الحكم" لأن الوصف الذي يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه أو يوجب من الذي لا يعدم الحكم عن انعدامه، والترجح إنما يحصل حينئذ ونسب الشيء إلى الاختصاص يستبعد من عدم الحكم عند انعدامه إن كان انعدامه بحسب لظاهر في العدم، ولهذا يفسد هذا القسم.

ف. ونعلم أنه كما يقع المعارض بين الأقسام يحتاج إلى ترجيح فذلك يقع بين وجود الترجيح، بأن يكون مكان من المعارض راجع من وجه وهو أي المعارض بين الترجحين على ثلاثة أقسام، وأنه ينبغي من أن يقع كل واحد من الترجحين معنى راجع إلى ذاته أو إلى الخلق أو إلى أموره، معنى راجع إلى الذات والأمور بمعنى، ومعنى راجع إلى الخلق، فأي المعارض بين الترجحين معنى راجع إلى الذات. والمعارض بين الترجحين معنى راجع إلى الخلق، طلب الترجيح بقوة المعاني، إذ الحكم، ولا يفي التعارض وتعلق الشبهة، وفي القسم الثالث (أي المعارض بين الترجحين) أموره بحسب معنى راجع إلى الذات والأمور إلى الخلق، كان الترجيح بحسب معنى راجع إلى الذات أو، وأما من الترجيح الذي بحسب معنى راجع إلى الخلق، وإليه أشار المصنف بقوله: وإما معارض إيجاب.

## [حكم التعارض في ترجيح]

وإذا تعارض صريحا ترجيح كان الرجحان بالذات أحق منه بالحال؛ لأن الحال قائمة بالذات تابعة لها، واتبع لا يصلح مبطلا للأصل، وعلى هذا قلت في صوم رمضان: <sup>أي من حيث مرجع</sup> إنه يتأدى بنية قبل انتصاف النهار؛ لأنه ركن واحد يتعلق بالعمدة، فإذا وجدت في البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة؛ لأنه من باب الوجود، ..... <sup>أي الكثرة</sup>

صريحا ترجيح: بأن يكون لكل واحد من المقامين التعارضين ترجيح، فأخذ الرجحان بحسب معنى في الذات ولاخر بحسب معنى في الحال فحيث كان الرجحان بالذات أحق منه بالحال، بالحال. والحاصل أن الترجيح بحسبه الوصف الثاني أحق من الترجيح بحسب الوصف العارض. مبطلا للأصل: من حيث هو أصل القول فيه نظرا؛ لأن المصدر من قوله: أن الحال إلى ترجيح الذات على الوصف، ولا كلام فيه، وإنما الكلام في وصفين أحدهما وصف ذاتي والآخر وصف عارض كما يدل عليه سياق الكلام، فالأولى أن يقال: إن الوصف العارض قد يتعلق عن ذات ويوجد الذات غيره، والوصف الذاتي لايتك فلا يوجد الذات غيره، وترجح الوصف الذي لا يوجد الذات بدونه ولايتكك عن على الوصف الذي يتعلق ويوجد الذات بدونه ظاهر وعلى هذا: الأصل وهو أن ترجيح بالوصف الذاتي أول من يوصف العارض. ويمكن واحد يوجد عندية شرعية حيث لا يتجزأ. بالعمدة: أي العبد، والمراد أنه: فإن الصوم لايتبع بلذات الب. تعارضا: أي اعتداء، فلما أن يمتد الكثر وبما أن يصح أنك. فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر، فالخاصي به، رشح العادة على الصحيح بوصف العادة، فإن وصف بوجوب الفضا: حيث لم توجد عدم البنية، والعبادة وصف عارضي للإسالة المروءة، لأن الإسالة تحت الذات ليس حلافة من حارة عبادة تجعل الله تعالى، وهو أمر خارج عن الإسالة، وقد قلنا: ترجيح بوصف ذاتي أقوى من وصف عارضي. فرجحنا الصحيح الذي وجد فيه بنية بالكثرة. أي بكثرة أجزاء الصوم لوقوع البنية في أكثر النهار، حيث يولى عمل انتصاف النهار، والترجح بالكثرة: ترجيح وصف ذاتي؛ لأن المراد بالوصف الذاتي وصف فهو: الشيء، بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه، والكثرة وصف بالكثرة يقوم بحسب أجزاء فتكون وصفا ذاتيا؛ لأنه من باب الوجود.

باب الوجود: أي أمر وجودي، هو وصف ذاتي يقوم بالكثرة بحسب أجزائه ويمكن التوجيه به أنه أمر وهو أن يرجع التصريح بقوله: لأنه إلى الترجيح بالكثرة كما هو الظاهر، فالأمرى ورجحنا: بعض الصحيح بالكثرة، لأن هذا الترجيح من باب الوجود أي بوصف ذاتي؛ لأن الوصف العارض ينسب له المدونة في مقالة الوصف الثاني، فبعض اختصاص الوصف الثاني بالوجود، وبإ هنا نوجب أنه لا تكثرة لغير المقام

ولم ترجح بالفساد احتياطاً في باب العبادات؛ لأنه تر جميع بمعنى في الحال.

تر جميع العباد بالعبادة

## [ما يثبت بالحجج السابقة في القياس]

فصل: ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقاً على باب القياس شيئان:

الأحكام المشروعة وما يتعلق به الأحكام المشروعة، وإنما يصح التعليل للقياس بعد

معرفة هذه الجملة، فالحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة إليه بعد إحكام طريق التعليل.

أي هذه الجملة  
بمراد هذه الجملة أي إلى حدس

باب العبادات: ولعل لا مرجح للفساد بالعبادة هنا كما مرجح خلاف الفاسد في باب سائر العبادات لاحتفاء، فإنه إذا اجتمع فيها جهة الفساد وجهة الصحة مرجح جهة الفساد احتياطاً اتفاقاً، فأنشئ في هذه الصور أيضاً مرجح الفساد للاحتياط، وإنما لم يترجح هنا خلاف الفساد لأنه ترجيح بمعنى في الحال أي يوجب عارضي إذا عبادة في الصور شرعاً مريض كما مر أعلاً، فتعكر في هذا المقام فإنه من مراد لا تكلف.

اعلم أنه قد سبق أن موضوع علم الأصول، علىذهب معتاد هو الأدلة الأربعة والأحكام جميعاً، فلما فرغ النصف من ذات الأدلة التي هي ثبوت الأحكام شرع في ساحت الأحكام، فقال: ثم جملة ما يرجح

من ذكرها: قوله: قلبي مر ذكرها سابقاً على باب قياسي، يخبر أن القياس لا يثبت شيئاً لأنه معبر لا مقتضى، فالقول: الأدلة الثلاثة أعني الذكوات والنية وإجماع الأمة يثبت شيئاً، أحدها الأحكام المشروعة والثاني ما يتعلق به الأحكام المشروعة. الأحكام المشروعة: أي التكليفية كدخل والخمرة والسكران، وسائر ذلك المباح بنشاء الله تعالى.

وما يتعلق به (الخ): وهو الأحكام الوضعية كالحكم بالنسبة والشرطية، فإنه بحث النصف في القسم الثاني من النسب والعلّة والشرط والعلامة، والبحث من هذين القسمين بحث عن المحكوم به أعني فعل المكلف، وهذا ذلك بحث المحكوم عنه، وهو المكلف كما سيجري النصف في فصول العلف والأهلية والأمر والعزيمة عليها، وذلك الأمر من حوزة المكلف التي يبحث عنها في هذا القسم، ووجهه لم يسطر أن الحكم (الذي هو من صفات فعل المكلف من الواجب والحرمة والكرهية) يحتاج إلى إيجابكم وهو الله تعالى، لا العمل به، والمحكوم به هو المكلف، وإلى المحكوم به وهو فعل المكلف، ولما كان رد أن القياس للأحكام وما ينشأ عنه الأحكام لما كان هو الأدلة الثلاثة لا القياس، فلم يخف البحث عن هذه الجملة بالقياس حيث أتى المصنف في البحث بعد القياس دفعه بخبره؛ وإنما يصح الخ.

معرفة هذه الجملة: وهي الأحكام وما ينشأ عنه. الأحكام: بهذا الباب أي باب القياس، حيث جرى ما بعد القياس. بعد إحكام (الخ): بيان شروط القياس وحكمه، وبيان الفرق بين العلة المؤثرة والظرفية وبين العلة (المرادات والشرع) والخاصة، وإجمال أن البحث من هذه الجملة ثمة لبحث القياس؛ لأن القياس بعبارة حكم معلوم ثلث مسببه =



## [أنواع حقوق الله تعالى]

وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع: عبادات خالصة كالإيمان والصلاة والزكاة ونحوها،  
وعقوبات كاملة كالحديد، وعقوبات قاصرة: ونسبها أجزئة. وذلك مثل حرمان  
الميراث بالقتل. وحقوق دائرة بين الأمرين وهي الكفارات.  
وعادة فيها معنى المؤونة حتى لا يشترط لها كمال الأهلية، فهي صدقة  
القطر،

عبادات خالصة لا تطلبها معنى العقوبة والموءدة كالإيمان: وهو أصل العبادات حيث لا يصح عداوة بموئدة.  
والصلاة: وهي بعد ثلاث أفضل العبادات. وإذا قيل: إذا عمداً «العين» ومن تركها متعمداً فقد كفر.  
والزكاة: فهي بمعنى بمعنى ثلث شكر آله. ونحوها: كالجهد ونحوه والحج.  
كالحديد: فالحديد كلمة في البحر حيث لا يندرس معه غالباً الجزية. وأجاء قد يطلق عن العقوبة كما في  
قوله تعالى: «خرجنا بساكناتهم» (النساء: ٨٨) وقد يطلق على التراب كما في قوله تعالى: «(خرجنا) ما كانوا يعلمون»  
(النساء: ٨٨) فقصور معنى العقوبة تستلزم بالبراءة ليعمل الفرق بين الكافر والقاصر بالقتل. فإن المراء  
الكافر فيه هو القتل، وحرمان الميراث قاصر منه. وهذا بيت بالنفس الخطأ، ولو كان كاملاً لم يستع  
كالقصاص. وهي الكفارات. فإن فيه معنى إعادة من حيث يتألف كما هو غرض عداوة كالصوم والصدقة  
والإعتاق والإعتاق، ولا غرض من هو ليس بأصل لعبادة كالكفارة، وجعلها معنى العقوبة، لأنها لم تحب إلا  
أجزيه على أعمال محرمة صدرت عن قصد، ولم تحب الجدة كسائر العبادات. ولذلك سميت كفارات، لأنها  
سكّرات الذنوب. ولكن جهة عبادة غالبة فيها عندنا إلا في كفارة الظهار، لأنه سكر من ثلث ورور.

معنى المؤونة: أي إغناء والتفيل. وهي مؤونة من أمنت إتمام أعمالهم إذا احتج ملوئهم أي تغلبهم، وقيل: هي  
مفعلة من الأول بمعنى المخرج بإفراط. لأنه نقل عن الإنسان أو من اعين وهو الثعب والشفقة، والأصح هو  
الأول، كذا في العرب والصحاح. كمال الأهلية: وهو الغنى والبلوغ نظر إلى معنى المؤونة، لأن كمال الأهلية  
إنما يشترط لما هو عادة محمد. صدقة القطر: جهة العبادة فيها هي نحوها ملهة للصيام عن اللغو والرفث،  
ولهذا سميت في الشرع صدقة. ويشترط البية في أدائها حيث لا يصح بدون البية كسائر العبادات، ويجب صريحها.

ومؤونة فيها معنى القربة وهو العشر، ولهذا لا يبدأ على الكافر. وجزا البقاء عليه عند محمد <sup>عليه السلام</sup>، ومؤونة فيها معنى العقوبة وهو الخراج، ولذلك لا يبدأ على المسلم وجزا البقاء عنده، <sup>لغيره</sup> وحق قائم بنفسه، وهو خمس الغنائم والمعادن، فإنه حق <sup>لله</sup> وحب لله تعالى ثابتاً بنفسه بقاءً على أن جهاد حقه، مصاد المصاب به له كله، لكنه أوجب أربعة أخصاسه للمغاضين <sup>منه</sup>، .....

١- إلى مصاد الصدقات، وهو جدي على الإحسان صوب رأسه، وكون رأسه في سبأ يدل على أنه جدي معنى المؤونة كمنه، ولكن لما كان معنى لعداة فيها حالاً ثانياً: عدوة فيها معنى للوثة، ولهذا لا يجب على النبي والمؤمن عند محمد كسائر المصاد.

وهو العشر، فإنه في نفسه مؤونة الأرض التي به جهاد، أو مؤونة لأحاص الأرض عن السلطان، ولكن به معنى العادة حيث لا أحد إلا على أسلمه، ويصرف في مصاد، إلا كذا لأن الأرض أسلم، والدماء وحب الدم، فكان معنى مؤونة فيه أصلاً ومعنى لعداة تعاد. ولهذا: أي سبب أن فيه معنى لفظة على الكافر. كما لا يبدؤ مصاد العدوة؛ لأنه ليس بأحد لعداة البقاء عليه. بأن ذلك لشعر زماماً تنشره تؤمن معنى على العشر كما كان عند محمد، احسن معنى للوثة، فؤ الكافر أهل المؤونة.

وهو الخراج: فإن في نفسه مؤونة للأرض التي به جهاد، حتى لو صدق لاسرود المصاد من الأرض، ويعطىها الآخر، ولكن به معنى العقوبة، على المسلم إلى المسلم، أي للنفقة والدل في لعدوة، ولكن ما كان معنى المؤونة بها أصلاً، والمسلم أهل للمؤونة حار المصاد. عنه البقاء عنده حتى لو اشتد، مسم من كافر أرض خراج، أو أسلم الكافر وله أرض خراجية بوجه الخراج به دون مصاد رماية معنى للمؤونة.

قائم بنفسه: أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بدمه شديد شيء به حتى يحل عليه الدل أو بل استغناء الله تعالى لأحد عنه، ويؤلى لسلطان الذي هو حلقه في الأرض تحده ومصدره. وحب لله تعالى لا حل لأحد به ثابتاً بنفسه، أي حال كونه ذلك، أي ثابتاً من غير تعقد بدمه المكلف. فلهذا به به إعرار نفسه، وبه نعم للعالم المصاب به: أي الحاصل بالجهاد وهو مال نفسه له خفة به، بدم استغناء به، بدم إعرار به، ولا حل بنفسه في ما يحل لغيره.

فلم يكن حقاً لزوم أدائه طاعة له بل هو حق استيفائه لنفسه، فتولى المظالم أخذَه  
 وقسمته، وهذا يجوز صرفه إلى من استحق أربعة الأحكام من الغنائم بخلاف  
 الزكاة والصدقات، وحتى لبني هاشم؛ لأنه على هذا التحقيق لم يصرف من الأوساخ،  
 وأما حقوق العبد فإنها أكثر من أن نحصي. وأما القسم الثاني فأربعة: السبب والعلة  
 والشرط والعلامة.

### [تعريف السبب وحكمه]

أما السبب الطعفي فما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب . . .  
 برهان

وهذا أن لأن السبب، في الجهد حق ثابت، به ولم يجز عبثاً بطريق لطاعة. من الغنائم جزء من غنائم  
 من يحتاج يجوز صرف بعضه إليه، وكذا يجوز صرفه إلى أمثاله وأتباعه، فهو كان الحسب سبباً ثم نسب إليه  
 بل كان أدلة وإحداً على الغنائم طريق الطعة مثل الزكاة لم يجز صرفه إليهم، كما لا يجوز صرف الزكاة إلى  
 من أذاها وإن انفرد، وإليه أشار بقوله: "بالحال لم يكن" امت لا يجوز صرفها إلى من أذاها وقد انفرد  
 وحل لبني هاشم إلح سخط، على قوله: "جوزنا"، فإن المنسب إذا صار هذا الحقيق سبباً ثبات نفسه في بصر من  
 أوجب له من الزكاة فجوز لبني هاشم، ولا يجوز الزكاة، فهذه الأقسام كانت، فحقوق الله تعالى وأما حقوق  
 العباد الخاصة فمما أكثر من أن نحصي، نحو ضمان الدابة وبداء القتل، أو التعصب وميلك المبيع والخص  
 وسبب الطلاق والكنكاح وغير ذلك، فلما مر من بين انقسام الأول وهو الأحكام شرع في انقسام الثاني وهو ما  
 يتعلق بالأحكام فأربعة إلح: ووجه الفصل أن المتعلق كان داخلياً في الشيء فهو رأس، وإلا فإن كان متأثراً  
 فيه فعلق، وإلا فإن كان متوصلاً إليه في الحداثة فمسند، وإلا فإن كان نوقلاً للشيء، عليه فشرط وإلا فهو سلامة.  
 وإن كان الركن داخلياً في الشيء، وهو هذا الحكم، ما يعتد في شهادات الأحكام، فلم يبق إلا أربعة أقسام، وبسبب  
 في اللغة سبب لا يتوصل به إلى التصديق ولا يحمي الطريق سبباً لأنه يتوصل به إلى التصديق في اصطلاح  
 الأصوليين ما يثبت المنصف بقوله: "أما السبب إلح"

إلى "الحكم" أي مضاف إلى الحكم في الحلف، واخترت به عن العلامة، وهذا لا يقتضي إلى الحكم بل من قاله عليه  
 وعن سبب محاذي؛ فإنه لا يكون طريقاً إلى الحكم، كالسبب، لأنه منه سبب محاذي للحكمة. وجوب أي وجوب  
 الحكم، وحرر هذا القيد عن العلة، لأن الحكم مضاف وجوبه إلى لعنه لكونها متأثرة في



ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن تتحلل بينه وبين الحكم عنه لاختصاص  
 إلى السبب، وذلك مثل دلالة السارق على مال يمتد ليصرفه، فإن أضيفت إلى  
 السبب صار السبب حكم العلة، وذلك مثل قود الدابة، وسوقياً هو سبب .....

ولا وجود أي لا يضاف إليه وجود الحكم كما يضاف إلى الشرط، فاحترق هذا القود من القود  
 معاني العلل: مخرج من الوجود، أي لا يكون له تأثير في وجود الحكم أصلاً لا بواسطة ولا غير واسطة، إذ لو  
 كان كذلك لم يكن سبب حقيقياً بل سبباً شبهة شبهة أو سبباً معي العلة، والحكم في السبب الحقيقي كما  
 مر من قوله: "سبب حقيقي" واحترقها عن نفس السبب، وإن كان يفهم أن السبب الحقيقي هو  
 الذي لا يتحلل به وبين الحكم عنه أصلاً معه بقوله: لكن تتحلل إلى إلخ.

أي السبب: المذكور، إذ لو عدا عن العلة إلى السبب والحكم مصداق إلى العلة فمكون ذلك سبب علة العلة،  
 وبسبب سببه معي العلة، فمكون سبباً حقيقياً. العلم أن السبب أربعة أقسام: سبب حقيقي، فكم، أحترق من  
 العلة والشرط والعلامة كذلك أحترق عن أسباب الثلاثة. ولما رأى المفسر أن المخرج هو معي السبب تخري،  
 وعد تخري من الأقسام ليس متضمن معي السبب في ما معي معي العلة ويل ما ليس كذلك، وحتى اتفق  
 سبباً حقيقياً، ولما رأى أن السبب في التصريح سبب الكفاية وأجزاء ليس بسبب حقيقي ولا سببه معي العلة  
 فإن هذا السبب يلزم أي هذا السبب تخري، وهو قسم ثالث كما سيأتي تحقيقه.

دلالة السارق على إلخ: مع ذلك السارق معني مال رحل لصرته، مصرف السارق بذلته، فدلالة معني  
 تصرفه؛ لأنه معني به من غير أن يكون موصوفه زه، ولا تأثيره في معي السرفه وبكس تحلل من لداله وبير  
 للسرفه علة، وفي معي السارق المختار. وذلك لعله لا يضاف إلى الدلالة، إذ من دلالة لا يبر، أن مصرف السارق  
 لا محالة من قد لا يبرق - يرفقه - يرفقه على لرقه - وأصب لا يضاف إليه الحكم، فالتصرف لا يضاف إلى الدلالة،  
 فلا يبرق بذل مبدل زاه صاحب سبب محقق، وأما دلالة الخرم على معي خلاصتها فما سبب بل حادثة إلى  
 الأمر بول هذا، وهو بالاحترق الخرم الأمر، ومن نصيب إما كان باختلافه من نوع الناس، وقد دل أن ذلك  
 الأمر، فهذا الإزالة خسر فقت، كمنوع إذا دل السارق على توديعه بضمم لكونه تاركاً لمحض المثلث.  
 وعلى هذا لا يصر من معني إلى سلطان عالم في عز، بل معرفة السلطان مع حق، ولكن الحق متنازعاً  
 إلى حقوق المصالح حصة الصعابة في هذا الزمان وكثرة الظلم والظلمة.

أضيف: العلة المختلة بين السبب والحكم إلى السبب صار لحسب حكم العلة في إضافة الحكم إليه، لأن  
 الحكم حينئذ مصداق إلى العلة، العلة إلى السبب، فكان السبب علة العلة، فمكون سبباً حقيقياً معي لا يضاف  
 إليه الحكم. هو: أي كل واحد من السوق والفرق.

لما يتصف بها، لكنه فيه معنى العلة. فأما اليمين بالله تعالى فسمي سبباً للكفارة مجازاً، وكذلك تعليق الطلاق والعاق بالشرط؛ لأن أدنى دوحة من السبب أن يكون طريقاً، واليمين تعقد للبر، وذلك فظ لا يكون طريقاً للكفارة ولا للجزاء، لكنه بمنزلة أن يؤول إليه فسمي سبباً مجازاً، وهذا عندنا. ولشأنه في ذلك جعله سبباً هو في معنى العلة، وعندنا فلما المجاز شبهة الحقيقة .....

هذا أي بالله بوطيها في حالة السبق والعود. لكنه أي كمن واحد من الشوق والفرد من سبباً معيّن. معنى العلة: لأنه قد خلقت الله من نوره والسوق والنافع، وهو من النافعة لكنه عداًف إلى انقود والنبوة؛ أي النافعة في فعلها عموماً بخاصة، وإذا كانت لها معنى أو فائدة فاعلة لا تنفع لأن يضاف إليها الحكم، فإلا أن يضاف إلى علة الله وهو السبب هنا فمع رجوع إلى مدخله وخل وهو صفة الدية والقيمة، وأما إذا رجع إلى جزء، فبشرط فلا يكون الحكم مضافاً إلى علة العلة، فلا يحرم من الثبات ولا نافع عليه القصاص ولا الكفارة. اليمين بالله تعالى: أي يؤول. والله لأعلم كما.

وكذلك أن من اليمين بالله تعالى اليمين بغير الله تعالى وهي تعاقب لطلاق والعاق بالشرط؛ أي يؤول. وإن دخلت أثناء كانت مثلاً، أو أمنت جزءاً، فسمي سبباً مجازاً، لأنها سبباً للكفارة والجزاء، طريقاً إلى الحكم، وأصلها للبركات أن يكون نسب مع كونه طريقاً شبهة العلة أو يكون فيه معنى الحق واليمين سواء كانت بالله أو بغيره ولا للجزاء، في اليمين بغير الله لأنه مانع من الحرام، وبأنه لا يوجب الكفارة ولا الجزاء.

لكنه أي اليمين، وذكره ليعبر عن تأويل الخلف. يؤول إليه الخلف أي أن بعض من الحكم عند زوال مانع سبباً مجازاً؛ أي تعاقب لطلاق والعاق بالشرط قبل الفوج المعلق عليه، فسمي سبباً مجازاً، والعلاقة أنه يؤول إلى السبب، بأن يصر طريقاً لوصول إلى الحكم عند فوج المعلق عليه، وليس بسبب حقيقي؛ إذ ربما لا بعض إلى الحكم الذي هو جزء من المراتب عليه بأن لا يفتح لخلق عليه، والسبب المصنوع ينضى إلى الحكم، وأما اليمين بالله، ثم إذا وجد المعلق عليه بغيره، فبشرط أن لا يفتح على حقيقة خلاف اليمين بالله تعالى، وهذا هو الفرد المفسد، بشرط اليمين بالله عن تعليق تعاقب الطلاق والعاق بالشرط.

جعل الله أي اليمين بالله تعاقب، والتعاقب أي هو في معنى النافعة؛ فإذ لم يجد الحرام فوجب الكفارة ليس ولا اليمين، وكذا إذا وجد المعلق عليه فلو وجب طهره، ليس إلا لتعلق، وهذا معنى التعلق، وذكر لما كان لشرط مانعاً عن ٣

## [مسألة التحجير]

حكمًا خلافًا لزفر<sup>١</sup> رحمه الله. ويتبين ذلك في مسألة التحجير هل يبطل التعليق؟ فمضنا  
 يبطله؛ لأن البعير شرعت للبر، فلم يكن بد من أن يصير البر مضمونًا بالجزاء. وإذا  
 صار البر مضمونًا بالجزاء صار لما ضمن به البر سحاح شبهة الرجوب، .....

= انعقاد العدة وهذا شأن الحكم إلى وجود حدث وملتقى عليه، فلما لم يمس به من الملقح وانحصر  
 سبب حقيقة فضلا أن يكون به معنى العدة، بل عداها من معنى شبهة الحقيقة، وإليه أشد تواترًا وسهولة الخ  
 حكمًا. أي باعتبار كونه علة حقيقة من حيث الحكم كذا في قولنا والأجزاء أن يقال: شبهة الحقيقة باعتبار أن  
 البعير سواء كانت مائة أو غير الله إنما شرطت لغيره، وإذا عوت البر يلزم الكفاية أو الخواء؛ صار البر مضمونًا  
 بالجزاء، فصار يحصر البر وهو الكفاية أو الجواز شبهة التبريد في الخارج أي من فوات البر، فحصل للبعض  
 شبهة الحقيقة فكان البعير في سبب حتمي لغيره والكفاية فافهم.

خلافًا لزفر رحمه الله. لأن عده محار محض حال من شبهة الحقيقة، فسدّها من الإفراط الذي ذهب إليه الشافعي رحمه  
 الله وتبعه الذي قال به زفر يبطل التعليق والتحجير تعجيل من قولهم: البر يمس البر أي، ما ينفذ وأمره  
 التعليق، وبصورته ما إذا قال لأمرته: إن دسب الشاة فإني طلقها ثلاثًا، ثم طلقها ثلاثًا مرة أي غير معلقه  
 بشرط، ثم ردت بزوج آخر ودخل بها، وطلقها ثم تكلمت بالزوج الأول ثم ردت بغيره فسدّها بطله.

يبطله: أي التحجير سطل التعليق لما سبق عندما، فسدّها من الإفراط الذي ذهب إليه الشافعي رحمه الله وتبعه الذي قال به  
 زفر؛ لأن عده فوات: أنت طالق! وهذه لتعليق محار محض ليس له شبهة الحقيقة، بناءً على أنه، فلا يصدق، فعلاً  
 موجوداً يقوم به. نعم لا بد من انقضاء عدد نزول التعليق بوجود الشرط حتى يقع الطلاق، فإذا رآه  
 المحلل يتحجر الثلاث لم يبطل التعليق، فإذا تكلمت بالزوج الأول ووجد المحلل ثم دخلت به، فوقع الطلاق بوجود  
 الشرط. وإليها ما به المصنف يتقادم لأن البعير أحق كفاية أي التحقير فلولف عليه من البعير أو التركة، فإنه  
 حل الحلف كحال مسأولي الظرفين، فإذا حلف لم يقع أحد الحاتمين، فكانت تحققة والبعض.

مضمونًا بالجزاء: نفس أنه لو دسب الزوجة الحرة في البعير بعد الله تعالى: كما يرم الكفاية في البعير بمائة فربما حل  
 تخفيفاً ما هو المقصود من البعير من أجل واسع، مضمونًا بالجزاء: كان الشعر شبهة التبريد في الجواز أي قبل  
 فوات البعير، إلا أنه كان شبهة التبريد قبل فوات المضمون، صار لما ضمن به الخ، وإليها أي قوله: "به" صلة  
 الصداق، والضمير يرجع إلى الزوجين، والقر "فعل مفسد، واللام في السحاح تعني له، والرجوب تعني شيوة، -

\* كذا في: القائل صاحب علة التحليل.

كالمنصوب مضمون بقيته، فيكون للمغضب حال قيام العين شبهة إيجاب القيمة،  
 وإذا كان كذلك لم يبق شبهة إلا في محله كالحقيقة لانستغنى عن المحل، فإذا فات  
 المحل بطل، بخلاف تعليق الطلاق بالملك فإنه يصح في مطلقة ثلاث وإن عدم المحل  
 لأن ذلك الشرط في حكم العلق، فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه.

والعين صارتا صين له لم (وهو الجواب كالاتفاق والطلاق) لأن لم يستنهما شبهة التوث في حال أي قبل  
 موت امرأ، فثبت أن العين سب محاري لجزاء، ولكن ليس بسب محض بل لها مشقة بالسب أخفى.  
 القيمة وإن لم يكن القيمة حال قيام العين واجبة على العاص، لأنه يمكن أن يرد المنصوب به، ولكن  
 للغضب في ذلك الوقت شبهة إيجاب القيمة من يصح الإبراء عن القيمة والدين وشككها ها حال قيام العين  
 العصرية في مد العاص، ولو لم يكن للقيمة ثبوت يوجب ما صحت هذه الأحكام كما لا يصح قبل العاص،  
 وعدم الحمل تأكيد لا تبطل. وكذلك أي إذا ثبت أن العين سب محاري، ولكن لها شبهة الحقيقة، فكما لا يثبت  
 حقيقة الشيء من غير دليل كذلك لا يثبت من شبهة، وهذا لا يثبت شبهة السكاح في غير السكاح، وذلك لأن معنى  
 الشبهة قيام الدليل مع تنافع الدليل مانع، ونسج ذلك في غير المحل، فلا يوجد شبهة السكاح في الرجال.  
 محله: أي في محل السب، أو العيص راجع إلى شبهة. بطل التعليق الذي كان له شبهة أخفية، وحاصل هذا  
 الاستدلال أن التعليق وكذا البين وإن لم يكونا سباً حقيقياً ولكن لما مشقة بالسب أخفى، ونسب  
 المحققين فنقصي المحل، فكذلك شبهة، وفي المسألة المذكورة إذا علق الطلاق بذات أو ثم طلقها ثلاثا تنحراً  
 لم يبق المحل، وإذا لم يبق المحل بطل التعليق أيضاً، وافر ما لم يثبت على هذا فامر على ما إذا علق طلاق المطلقة  
 ثلاثاً أو الأخت بالملك بأن قال لها إن مكحتك فأنت صئوب، يقع الطلاق بعد السكاح، ومع هذا لم يكن المحل  
 موجوداً ابتداءً، فلا يقع الطلاق في التنافع فيه أو لوجود المحل في انتهاء فاجاز المصنف عنه بقوله بخلاف إلح  
 بخلاف تعليق الطلاق إلح لأن العلة لظهور ما هو للملك له، وهو يستعاد من السكاح، فاشترط الذي علق به  
 الطلاق وهو السكاح في قوله. إن مكحتك فأنت طالق. علة العلة لظلال، فصار في حكم العلة، وصار قوله.  
 "إن مكحتك فأنت طالق" بمنزلة قوله: "إن أعففتك فأنت حر"، وتعني أنك لم تعف عن العلة بطل حقيقة الإيجاب  
 لعدم اعتدافه، فإن قال بعدد "إن أعففتك فأنت حر" كان باطلاً، فالمعنى بما هو في حكم العلة بطل شبهة  
 لإيجاب، لذلك أي كون هذا الشرط في حكم المحل. السابقة عليه. أي على تحقق الشرط، والمثلية السابقة  
 على تحقق الشرط وهي ثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط، ووقع الجواب يقتضي وجود المحل كما مر....

## [تعريف العلة وحكمها]

وأما العلة فهي في الشريعة عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً، وذلك مثل البيع للملك، والنكاح لحنن، والغفل للقصاص.

- تقريره. ويكون ذلك الشرط في حكم الغفل يقتضي بطلان الإيجاب أي بطلان الحكم، لأن الحكم لا يوجد من الله كما مرّ تقريره آخراً، وبطلان الحكم يقتضي عدم محل، فلما وقع التعارض بين اقتضاء المحل وعدم اقتضائه في قوله: إن نكحتك فأنت حائز لم يشترط فيه المحل، وبقي التعيين سابقاً، فلما وجد الشرط وهو النكاح وقع الإطلاق لا محالة، فلهذا زعم بعض علي هذه المسألة حاشد، وفيها من مع الفاروق: **العلة** هي في اللغة عند بعض اسم العارض بغيره وصفت المحل حروجه لا عن اختيار كالمرض، فإن الغفل يغيره من وصف القوة إلى الضعف. وقيل: هي ما يؤثر في أمر من الأمور سواء كان دافعاً أو مضطراً، ومواءم في الفعل أو التردد كما يقال: يحيى، ريد علة خروج عمرو. وجوب الحكم إلخ: وأحضره عن الشرط، فإن الشرط يضاف إليه وجود الحكم من حيث يوجد عنه ولا يضاف إليه وجوب الحكم.

ابتداءً أي بلا واسطة، وأحضره عن السبب والعلامة وبعدة العلة: لأن الحكم هذه الأمور لا شئ بلا واسطة. وذلك مثل البيع إلخ: فكل واحد من البيع والنكاح والغفل علة للملك، والمحل والقصاص. وكل واحد ثبت لكل واحد ابتداءً بلا واسطة، وهذا التعريف شامل للغفل المفروض علة البيع والنكاح والغفل، أو الغفل لمسطرة بالاحتياط.

في العلم أنه اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور: الأول: أن تكون في الشرع موصوفة للحكم، ويضاف ذلك الحكم إليها بغير واسطة، ومعنى إضافة الحكم إلى الله ما بهم من قولنا: خلقه بالرمي، وعقن بالشرء، والشاف أن تكون مؤثرة في إثبات ذلك الحكم. والثاني: أن يثبت الحكم بوجودها متصلاً من غير فصل زمني، وتحتو الاعتبار الأول العلة احمد، والثاني العلة معنى، وبذلك العلة حكم، فإذا وجدت الأوصاف الثلاثة في شيء واحد كان علة كاملة فامة، وإن وجد البعض دون البعض كان علة ناقصة\*\*، وإن لم توجد واحد منها فهو ليس بعلة، فاعتبار الأمر الثلاثة ببعض سبعة أقسام: الأول ما يكون اسماً ومعنى وحكماً، والثاني ما يكون اسماً فقط، والثالث ما يكون اسماً ومعنى فقط، والرابع ما يكون حكماً فقط، والخامس ما يكون اسماً ومعنى لا حكماً، والسادس ما يكون اسماً وحكماً لا معنى، والسابع ما يكون معنى وحكماً لا اسماً.

\* إنبات: قال بعض الأصوليين: المراد بالخبر الشيء، أن يكون الغفل حاكماً، لأن هذا الحكم ثبت به وهو مشأ بدته، لقول: المراد بتأثير الشيء، ما هو اسباب الشروع إليه بحسب نوعه أو حسبه، في الشيء الآخر.

\*\* رافضة: وإطلاق علة العلة على هذا التقسيم بحسب لا يشترط أن الحار على ما قيل

## [اقتران الحكم مع العلة]

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقتراعهما معاً، وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا، فإذا تراخى الحكم لمانع كما في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار كان علةً <sup>من العلة</sup> <sup>للملك</sup> ~~علةً~~ <sup>لا معنى</sup> لا حكماً. ودلالة كونه علة لا سبباً أن المانع إذا زال وجب الحكم به .....

العلة الحقيقية: وهي التي توجد فيها الأوصاف الثلاثة. تقدمها على الحكم إلخ: لا خلاف في تقدم العلة على العلول بحسب الذات، ويسمى هنا التقدم تقدماً ذاتياً، ولا في مقارنة العلة العقلية الثلاثة لعلولها بالزمان كيلاً يلزم التخلّف، وإنما الخلاف في العلل الشرعية والمحققون على أنه مثل لعلل العقلية في اشتراط تقارئة: وعدم تأخر الحكم عنها تأخراً زمانياً كالاستطاعة مع الفعل، وإن الاستطاعة التي هي قدرة توجد الفعل لها تفلون الفعل ولا يتأخر الفعل عنها تأخراً زمانياً عند جمهور لعلل السنة، فكنا يجب الاقتراح في العلة الشرعية مع الحكم عندنا قياساً عليها. واستدلّ المحققون عليه بأنه لو جاز التخلّف لما صحّ الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم، وحيث يطل غرض الشارع من وضع العلل للأحكام، والاستدلال بأن الأحمل اتفاق لشرع، والفعل ضعف. وذهب بعض مشايخنا مثل أبي بكر ومحمد بن الفضل وغيره إل الفرق بين العلية والشرعية، فيجوز تأخر الحكم عنها في الشرعة عندهم، وتأخره في المصنف عن هذا شرع في بيان أقسام العلة فقال: فإذا تراخى إلخ.

البيع الموقوف: وهو أن يبيع مال غيره بغير إجازته. بشرط الخيار: سواء كان الخيار للبائع أو للمشتري أو لهما. كان: أي البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار. أصحاً: لأنه موضوع للملك، والمالك يضاف إليه. ومعنى: لأنه هو المؤثر في ثبوت الملك. لا حكماً: لأنه فصل الملك عنه، لأن الملك ثبوته متأخر إلى الإجازة وإسقاط الخيار أو مضي المدّة، وهذا مثال القسم الخامس من الأقسام المذكورة. فإن قيل: في هذا القسم يلزم تخصيص العلة أي تأخر الحكم عنها لمانع قلنا: إن الخلاف إنما هو في العلة الحقيقية، أعني العلة أصحاً وحكماً ومعنى، وفي نظره لأنه لا يتصور النزاع فيها حيث قد انخرب أن الخلاف في تخصيص لعلل إنما هو في الأوصاف المؤثرة في الأحكام لا في العلل التي هي أحكام شرعية كالعقود والعسوج، كما أفاد صاحب التلويح رحمه ما فيه. وأما القسم الأول فقد مرّ مثله في قوله: مثل البيع للملك والكساح للحلّ والقتل للشخص، فإن كل واحد من تلك الأمور علة تامّة يوجد فيها أوصاف ثلاثة، ولما كان يشبه بعض العلل بالأسباب يوجه التأخير ذكر أمراً متأخراً حينها وقال: أو دلالة كونه إلخ. إذا زال: بإزالة المالك وإسقاط الخيار أو مضي المدّة.

من الأصل، حتى يستحق المشتري بزوائده، وكذلك عقد الإجارة علةً أصحاً ومعنى  
 لا حكمها، ولهذا صحّ تعجيل الأجرة لكنه يشبه الأسباب لما فيه من معنى الإضافة،  
 حتى لا يستند حكمه، .....

من الأصل. يعني بنت حكم اللثك فليعتبر المذكورين وقت العمل المشتري بزوائده: النصلة والمنفصلة  
 كالسكن والولد واللبن، فثبت أنه علة لا سبب، لأن السبب لا يستند حكمه إلى الأصل.

ف: وأعلم أن مشاةة العلة بالسبب مبني على ثقل الفرقان بين العلة والحكم، وعدم استند الحكم إلى جبر وجود  
 العلة كما إذا قال في شعبان: أخرت لك قدر من عرة رمضان، فالإجارة لا تثبت من وقت ثبوتكم بل من عرة  
 رمضان، بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار، فإن الملك فيها يثبت من وقت انعقد حتى يملك المشتري  
 أصح بزوائده، فكأنه هناك لم يتدخل زمان. هذا عند صاحب التوضيح وكثير من المتأخرين.

وأما عند فخر الإسلام بنت وأما عه فبني تشابه على أنه إذا وجد ركن العلة ولم يوجد وصفها فترافى الحكم  
 إلى وجود الوصف مثل نصاب الزكاة في أول الخول، فحينئذ وجد ركن العلة وهو النصاب، ولكن وصفها وهو  
 النصاب لم يوجد قبل حلول الخول، فلا تثبت الزكاة وترافى الوجوب إلى الخول، فالنصاب باختيار وجود الأصل  
 علة بضاف إليها الحكم، ومن حيث أن إيجاب الحكم موقوف على الوصف المنتظر سبب، وطريق للوصول إلى  
 الحكم، وينتظر الحكم على واسطة هي الوصف، ستكون علة شبيهة بالأسباب بهذه الاعتبار وصار الحاصل أن  
 ما يقضي إلى الحكم لم يكن بهما واسطة فهو علة محضة حقيقية، وإلا فإن كانت الواسطة علة مستقلة حقيقية  
 فهو سبب محض، وإلا فهو علة تشبه الأسباب، كذا في التنويع، فاحفظ هذه المقام فإنه ينعكس فيما سيأتي من  
 الكلام. أصحاً لأنه وضع له، والحكم بضاف إليه. ومعنى: لأنه مؤخر فيه، ولهذا صحّ تعجيل الأجرة قبل العمل  
 لا حكمها: لأن حكمه وهو ملك المتاع يوجد شرطاً فثبتا إلى تمام الأصل، وفي الحال تلك المتاع معدومة لاتصلح  
 أن تكون علة للملك، فلا يكون عقد الإجارة علة حكماً.

ولهذا أي تكون عقد الإجارة علةً بمعنى وصحاً صحّ تعجيل الأجرة قبل الوجوب كما صحّ أداء الزكاة قبل تمام الخول.  
 لا يستند حكمه: والحاصل أن عقد الإجارة مثال ثلث تقسم لثلاث، ولكن الفرق بين هذا المثال والمثال السابق  
 هو أن المثال الأول لا يشبه الأسباب كما سبق تقريره، وعقد الإجارة يشبه الأسباب لما فيه من الإضافة إلى وقت  
 مستقبل كما إذا قال في شعبان: أخرت لك قدر من عرة رمضان، يثبت الحكم من عرة رمضان، فهذه الإجارة لما  
 لم يثبت من وقت الاعتقاد ولم يستند حكمها إلى وجود العلة حيث لم يثبت من شعبان، شملت بالسبب التوخيخ  
 تحلّل زمان بينها وبين الحكم، كما يتدخل الزمان بين السبب وحكمه.

وكذلك كل إيجاب مضاف إلى وقتٍ علةً اسمياً ومعنى لا حكماً لكنه يشبه الأسباب.

### [النصاب جعل علة بصفة النماء]

وكذلك نصاب الزكاة في أول الحول علةً اسمياً؛ لأنه وضع له ومعنى لكونه مؤثراً في حكمه؛ لأن النماء يوجب المضافة لكنه جعل علة بصفة النماء، فلما تراخى <sup>أي النماء</sup> <sup>وغيره</sup> حكمه أشبه الأسباب. ألا ترى أنه إنما تراخى إلى ما ليس بمحادث به، .....  
لعلة بغير علة

إلى وقت؛ مثل قوله: أثبت طالق فداً، وهذا مثل ذلك له، بهد لإيجاب علة اسمياً لكونه موبوعاً للحكم المضاف إليه، ومعنى تأثيره في ذلك الحكم، لا حكماً يؤثره إلى الزمان المضاف إليه وعدم ثبوته في الحال. يشبه الأسباب لتحلل الزمان به وبين الحكم، وعدم استناده إلى وجود العلة من حيث كانت الحكم من وقت الحكم، من غير علة. علة لزجوب الزكاة هذا مثال واضح.

أما: أي لأ نصاب الزكاة موبوع للوجوب شرعاً، ولذا مضاف الزكاة إليه. المضافة أي الإحسان إلى التغيير، والمعنى إنما يغير النصاب، فنصاب النصاب موجباً للمضافة التي تنحقق في أول الزكاة.

بصفة أسماء، الذي أقبح حوران حول مقابله، مثل إقامة تسير مقدم السبعة كما ورد: "٧ زكاة في مال حتى يتحول عليه الحول". حكمه: أي حكم مضاف وهو وجوب الزكاة إلى وجود الأسماء وهو ليس بعلة حقيقية؛ لأن موصف غير مستقل بنفسه. الأسباب: أي لو لم تكن الحكم متراخياً إلى إنشاء لكان النصاب عنه من غير متعلقة بالأسباب، ولو كان أسماء علة حقيقية للحكم لكان النصاب سماً محضاً ثم أوضح مقابلة لأسباب بوجهه، فاستدرك ما شبه بقوله: ألا ترى، إجماعاً، محادث به. أعني المال الذي تراخى إليه الحكم ليس بمحادث أي ثابت بنفس النصاب، لأن السماء الحقيقية هو الدر والصل والسمن في العيون وريادة الفلز في السحارة؛ والحكمي هو حوران المحول، لا يتصل بنفس النصاب بل يسوم لسانه وعسل التحار وتغير الأسعار المحادث بصفته بعلو، فتراخي الحكم من ما ليس بحدث به لأنه الانفصال بين النصاب وبين الحكم بأمر منفصل، وتتحقق النتيجة باليسر. أقول به ذلك، إذ لو كان ذلك علة لأوجب نفس السيرة لا شبهة، فداً من بعض انفصال هذا الكلام والكلال الذي الذي هو دليل ثان على أنها دليل واحد، بأن يقال تراخي حكم النصاب إلى ما ليس بمحادث به وهو النماء الذي ليس بغير مستقلة للحكم، لأنه وصف لا يستغل بنفسه، فيكون النصاب علة شبهة بالنسب. =



والذي ما هو شبه بالعلل، ولما كان متراحياً إلى وصف لا يستقل بنفسه أشبه العلة،  
 وكان هذه الشبهة غلباً؛ لأن النصاب أصل، والنماء وصف، ومن حكمه أنه  
 لا يظهر وجوب الزكاة في أول الخول قطعاً بخلاف ما ذكرنا من البيع، ولما أشبه  
 العلة وكان ذلك أصلاً كان الوجوب ثابتاً من الأصل في التنفيذ .....  
 في نصاب أو شبهه  
 أي وجوب الزكاة

• ثم لو كان اسماء علة مستقلة لكان النصاب سبباً حقيقياً، والثاني ما به بطونه، وإلى ما هو إلخ.  
 شبه بالعلل، يعني النماء الذي نراعي فيه الحكم شبه بالنصاب وليس به مستقلة كما مر؛ فلما لم يكن علة  
 مستقلة كان النصاب شبهاً بالنسب لا سبباً حقيقياً، إذ لو كان النماء المتوسط علة حقيقية لكان النصاب سبباً  
 حقيقياً كما ج في دلالة السارق، ولما كان توهم أن المتوسط من النصاب والحكم هو النماء الذي ليس به  
 حقيقة فردد النصاب بين أن يكون علة بالنسب، أو سبباً شبه العلة؛ لأن المتوسط إذا لم يكن علة حقيقية  
 يكون الأول سبباً محضاً كما علمت في دلالة السارق، وإذا لم يكن المتوسط ما ليس به علة حقيقية ولا شبهها للعلة  
 كان الأول علة حقيقية، وإذا كان المتوسط ما ليس به علة ولكنه شبه العلة فرد الأول بين الأمرين للذكورية، فلم  
 يقدّم النصاب علة بالنسب، ولم يقولوا بالعكس \* مع أنه المصنف يقول: ولا كلاماً متراحياً إلخ. العلة: ولو كان  
 نماء مستقلاً بنفسه لكان النصاب سبباً حقيقياً، ولما لم يكن مستقلاً لم يكن النصاب سبباً حقيقياً، فلا محالة أشبه العلة.  
 وكان هذه الشبهة إلخ: يعني شبهة العلة للنصاب من جهة نفسه، وشبهة السبب من جهة توقف الحكم على  
 النماء الذي هو وصفه وتابع له، فترسخ فيها الذي حصل من جهة نفسه على شبهة الذي حصل من جهة  
 وصعده لترسخ الأصل على الترخ، فلذا قلنا: النصاب علة بالنسب لا بالعكس. حكمه: أي حكم النصاب  
 الذي هو علة بالنسب. قطعاً: وقوله: "نعمناً" داخل في النفي، والحاصل أن النصاب لما صار علة شبهة  
 بالنسب وتأخر حكمه إلى وجود النماء لا يمكن الخول بوجوب الزكاة في أول الخول بطريق القطع لموات وصف  
 النماء، إذ العلة الموصوفة بوصف لا تعمل بدون الوصف.

من البيوع: من العلة للنماء، وهي البيع نفسه بوصفه في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار، ولكن من المالك  
 والتعلق بالشرط كانا منعين لثبوت الحكم وهو المالك، معاً إلى التامع ثبت الحكم من حين انعقد.  
 أصلاً: والنداء فرعاً ووصفاً لا يستقل بنفسه كما مر تقريره، ثابتاً من الأصل إلخ: لأن اسماء وصف لا يستقل  
 بنفسه بل بالنصاب، فلما ثبت استند إلى أصل النصاب وصار من أول الخول متصفاً بأنه حوز كشجرة بقى  
 على الأرض ثلاثة سنة فيكون الموصوف بهذا النماء هي بعينها من أول مانت، فلما أسند النماء إلى النصاب من  
 أول الخول أسند الوجوب انتهى كان موقوفاً على النماء إلى النصاب أيضاً من أول الخول.

حتى صَحَّ التَّعَجُّيلُ، لَكِنَّمَا يَصِيرُ زَكَاةً بَعْدَ الْحَوْلِ، وَكَذَلِكَ مَرَضُ الْمَوْتِ عِلَّةٌ لِتَغْيِيرِ  
 الْأَحْكَامِ اسْمًا وَمَعْنَى إِلَّا أَنَّ حُكْمَهُ يَثْبُتُ بِهِ بِوَصْفِ الْإِتِّصَانِ بِالْمَوْتِ، فَأَشْبَهَ الْأَسْبَابَ  
 مِنْ هَذَا النُّجُوهِ، وَهُوَ عِلَّةٌ فِي الْحَقِيقَةِ. وَهَذَا أَشْبَهَ بِالْعِلَلِ مِنَ الْإِتِّصَابِ، .....

التَّعَجُّيلُ: أَنِّي تَصَحُّبُ الزَّكَاةَ قَبْلَ نِهَايَةِ الْحَوْلِ لَوْ لَمْ يَحْدُثْ مَرَضٌ يَصِفُ الْعِلَّةَ فِي الْحَالِ، فَإِذَا نَزَعَ  
 الْحَوْلُ وَبَصَاهُ كَامِلٌ حَتَّى يَلْزَمَ عَنِ الزَّكَاةِ لَاسْتِدَادَ الْوَصْفِ إِلَى تَوَلُّي الْحَوْلِ خِلَافًا لِمَا كَانَ؛ لِأَنَّ الْإِتِّصَابَ قَبْلَ نِهَايَةِ  
 الْحَوْلِ لَيْسَ لَهُ حُكْمُ الْعِلَّةِ عِنْدَهُ، وَكَوْنُهُ نَامِيًّا مَالِقُولٍ بِمَحْذُورَةِ الْوَصْفِ الْآخَرِ مِنْ عِلَّةِ ذَلِكَ وَصَفِيهِ، فَلَا يَمُوزُ  
 بِحَصِيلِ الزَّكَاةِ قَبْلَ الْحَوْلِ عِنْدَهُ كَمَا لَا يَمُوزُ بِحَصِيلِ الْكُفَّارَةِ قَبْلَ الْحَثِّ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ بِهَذَا: الْإِتِّصَابُ قَبْلَ الْحَوْلِ  
 عِلَّةٌ تَأْتِي بِرُجُوبِ الزَّكَاةِ لَيْسَ فِيهَا شُعْبَةُ الْأَسْبَابِ، وَلَوْ كَانَ وَصْفُ كَوْنِهِ حَوْلًا مِنْ لَفْظَةٍ لَا صَحَّ التَّعَجُّيلُ فِيهِ  
 كَمَا لَا يَصَحُّ التَّعَجُّيلُ قَبْلَ الْإِتِّصَابِ، يَلِ الْحَوْلُ أَحْسَنُ أَمْرٍ لِلْمُطَالَبَةِ عَنْ صَاحِبِ الْمَالِ تَسِيرًا لَهُ، فَعِنْدَهُ إِذَا أَتَى قَبْلَ  
 نِهَايَةِ الْحَوْلِ وَقَعَ الْمَوَدَّى زَكَاةً غَيْرَ مَوْثُوقٍ عَنْ حَوْلِ الْأَحْلَى كَالْقَدِيونِ إِذَا أَتَى الدِّينَ قَبْلَ الْأَحْلَى وَإِذَا وَقَعَ  
 الْمَوَدَّى زَكَاةً فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَسْتَرِدَّ مِنَ الْغَنِيِّ قَبْلَ الْحَوْلِ.

عِلَّةٌ لِتَغْيِيرِ الْأَحْكَامِ: الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِحَالِهِ مِنْ تَحَقُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ بِهِ وَحُجْرِ الْفَرِيضِ عَنْ الشَّرْعِ عَا زَادَ عَلَى ثَلَاثِ  
 أَسْمَاءٍ: أَوَّلُهُ وَضْعُ فِي الشَّرْعِ لِتَغْيِيرِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى الْحَجْرِ. وَمَعْنَى: لِكُونِهِ مُؤَثِّرًا فِي الْحَجْرِ عَنْ التَّصَرُّفَاتِ بِمَا زَادَ  
 عَلَى الثَّلَاثِ، كَمَا وَرَدَ فِي حَدِيثِ سَعْدِ بْنِ عَدِيٍّ، وَلَمْ يَكُنْ عِلَّةً حُكْمًا أَشَارَ إِلَيْهِ: إِلَّا أَنَّ حُكْمَهُ إِخْرَاجُ.

إِلَّا أَنَّ حُكْمَهُ إِخْرَاجُ: بِعَيْنِ حُكْمِ مَرَضِ الْمَوْتِ، وَهُوَ الْحَجْرُ عَنْ التَّصَرُّفَاتِ إِذَا يَثْبُتُ بِالْمَرَضِ بِوَصْفِ اتِّصَالِهِ  
 بِالْمَوْتِ، كَالْإِتِّصَابِ كَوْنِ حُكْمِهِ مَوْثُوقًا عَلَى وَصْفِ النَّمَاءِ، فَلَمَّا تَرَاهُ حُكْمَهُ إِلَى وَصْفِ الْإِتِّصَابِ أَشْبَهَ  
 الْأَسْبَابَ، وَفِي الْحَقِيقَةِ هُوَ عِلَّةٌ، وَوَجَّهَ قَوْلُنَا: "فَرَاهِي حُكْمَهُ إِلَى وَصْفِ الْإِتِّصَابِ" هُوَ أَنَّهُ لَوْ وَصَفَ الْفَرِيضُ جَمِيعَ  
 مَالِهِ وَسَمَّاهُ إِلَى الْمَوْتِ كَانَ حُكْمًا لَهُ فِي الْحَوْلِ؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ الَّتِي تُنْتِجُ عَنْ التَّصَرُّفَاتِ - وَهِيَ مَرَضُ الْمَوْتِ - لَمْ  
 تَتَوَحَّدْ بِوَصْفِهَا وَهُوَ اتِّصَابُ الْمَوْتِ، فَلَوْ مَاتَ الْفَرِيضُ بَعْدَ ذَلِكَ قَبْلَ الْعِلَّةِ بَوَصْفِهَا، وَبَسْرَةً مِنْهُ مَا رَأَى عَلَى  
 الْإِتِّصَابِ، وَيَسْتَدُ هَذَا الْوَصْفَ إِلَى أَوَّلِ وَجْهِ الْمَرَضِ، وَإِذَا أَسَدَ الْوَصْفَ إِلَى أَوَّلِ الْمَرَضِ اسْتَدَّ بِحُكْمِهِ وَهُوَ  
 الْحَجْرُ، فَصَحَّ كَأَنَّهُ تَصَرَّفَ بَعْدَ الْحَجْرِ، وَلَوْ رَأَى مِنَ الْمَرَضِ كَانَ تَصَرُّفُهُ نَاقِضًا؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ لَمْ تَتِمَّ بِوَصْفِهَا.

أَشْبَهَ بِالْعِلَلِ إِخْرَاجُ: بِعَيْنِ الْمَرَضِ أَشْبَهَ بِالْعِلَلِ مِنَ الْإِتِّصَابِ؛ لِأَنَّ وَصْفَ الْإِتِّصَابِ الَّذِي يَتَرَاهُ فِيهِ الْحُكْمُ حَادِثٌ  
 مِنَ الْمَرَضِ؛ لِأَنَّ الْأَلَامَ الَّتِي يَرُوحُ إِلَى الْمَوْتِ تَحْدُثُ مِنَ الْمَرَضِ بِخِلَافِ النَّمَاءِ فَإِنَّهُ لَا يَحْدُثُ مِنَ الْإِتِّصَابِ كَمَا  
 عَرَفْتَ، فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ وَصْفُ الْإِتِّصَابِ أَمْرًا أَشْبَهَ لِحُدُوثِهِ مِنَ الْمَرَضِ لَمْ يَتَوَحَّفَ حُكْمُهُ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ خِلَافَ  
 الْإِتِّصَابِ، فَلَمَّا حَازَ عَلَيْهِ لِلْحُكْمِ أَقْوَى مِنَ الْإِتِّصَابِ، وَهَذَا مِثَالُ مَا رَأَى فِي وَصْفِهِمْ هَذَا الْمِثَالُ وَالْمِثَالُ الْآخَرُ،  
 وَهُوَ شَرَاءُ الْغَرَبِ مِثَالًا لَعَلَّةِ الَّتِي فِي حَيْثُ الْأَسْبَابِ أَيْ عِلَّةٌ بِشِبْهِ الْأَسْبَابِ، وَقَدْ جَعَلَ خَيْرُ الْإِسْلَامِ نَعْمَةَ الشَّاهِدَةِ

## [شراء القريب علة]

وكذلك شراء القريب علة للعنق لكن بواسطة هي من موجبات الشرى وهو المظنك،  
 فكان علة يشبه السبب كالمومي، وإذا تعقن الحكم بوصفين مؤثرين كان آخرهما  
 وجوداً علة حكماً؛ لأن الحكم يضاف إليه لموجباته عسى الأول بالوجود عنده  
 ومعنى: لأنه مؤثر فيه،

= مالبس نسباً آخر سوى الأقسام السبعة بين تلك العلة وبين تلك العلة معنى لا حكماً عدم من وجده  
 لحيثها في الأشعة السابعة، وفي الأول فقط في شراء القريب، وهذا هو الذي افطى في البيع بوجوده  
 فعلى هذا شراء القريب ليس من أمثلة (علة شراء) ومعنى لا حكماً، من هو علة أصحاً ومعنى وحكمها  
 وهو الملك لأن الشرى يوجب الملك في القريب، يوجب العنق اقرباً، لأن من ملك داراً ثم عجز عنه  
 اتفق عليه، (الترشيح رقم ١٣٦٥)، فكيف التقي مصافاً إلى إكته بواسطة، فمن حيث إنه علة فكانت علة،  
 ومن حيث توجده سبباً بواسطة نفسه السبب كالمومي فإنه علة للعنق ولكن له شبه بالسبب، من حيث إن  
 الفعل المزمي إما يتوقف على مود السبب ومعيه في شراء حتى لا يذهب لبعضه بغيره المزمي، وما كانت هذه  
 الوسائط من موجبات الرمي كان الرمي علة لا سبباً للشراء للعنق اعظم من العنق، ثم يصحح في هذا  
 المثال أنه علة أصحاً ومعنى لا حكماً كما صرح في موده وإلا أوردنا قوله: أمثلة هذا القسم، وبمعنى من هذا أن هذا  
 المثال ليس علة أصحاً ومعنى لا حكماً، وأن العنق يحتاج مذهب فخر الإسلام إلى جعل علة الشفعة بالسبب  
 نسباً آخر، وأوردته بعد العلة أصحاً ومعنى لا حكماً، وأما مثال العلة معنى وحكمها لا أصحاً فبأنه المفسر في  
 بقوله: وإنما تعلق الرمي بوصفين مؤثرين كالقراءة والسد للعنق، وأبرز بقوله: "مؤثرين" أصحاً بأن هذا مؤثر  
 مؤثراً في الحكم عو الأخر، وأنه حينئذ علة هو مؤثر بالآخر شرحاً

لأنه مؤثر فيه، هي الوصف الأخير من عيني الوصفين المؤثرين علة حكماً بوجود الحكم ذاته، والوصف  
 الأول وإن كان موجوداً ولكن الحكم لا يضاف إليه بل يضاف إلى الوصف الأخير؛ لأن الحدان لوصف الأخير  
 عسى الأول موجب وجود الحكم عند وجوده، فإن الحكم إذا وجد بوجود الوصف الأخير ولم يوجد الأول  
 فكان الوصف الأخير وصفاً محبباً، فإذا كان وصفاً يضاف للحكم إليه، فكان الوصف الأول مبدئياً، وهو علة  
 معنى أيضاً، فإن المؤثر في الحكم هو الوصف الأخير؛ لأن الوصف الأول فهو يكون علة معنى لا أصحاً ولا حكماً،  
 وذلك كالقراءة والملك، فإن الوصف الأول هو الوصف المؤثر ولكن المؤثر هو الوصف الأخير، أيها كان ذلك فإن  
 كان الحكم بأن الشرى علة فربما علة، وبذلك حينئذ علة للعنق حكماً بوجوده علة معنى ذاته ومعنى =

وللأول شبهة العطل، حتى قلنا: إن حرمة النساء ثبت بأحد وصفي علة الرضا؛ لأن الرضا النسبة شبهة الفضل، فيثبت بشبهة العلة. والسفر علة للرخصة اسمياً وحكماً لا معنى، فإن المؤثر هي المشقة لكن السبب أقيم مقامها تيسيراً.

(الرخصة)

## [أنواع إقامة الشيء مقام غيره]

وإقامة الشيء مقام غيره نوعان: أحدهما إقامة السبب للداعي مقام المدعو.....

= لأنه مؤثر فيه لا اسم، لأنه ليس بموضوع للعقل بل بموضوع له هو مجموع، والوصف الأول وهو القراءة يكون علة معنى مقننة لأن أيضاً مؤثر فيه كما عرضنا، وإن كان المقابله "غير" لأن اشترى عبداً مجهول النسب لم ادعى أنه له أثر، فتكون القراءة علة للعقل حكماً؛ لوجود العقل عنده ومعنى؛ لكونه مؤثراً فيه لا اسماً، لأن ليس بموضوع له، ويكون لذلك حيلة علة معنى فقط لكونه مؤثراً كما فرض، لا حكماً لأنه لم يوجد عنه العقل بل إذا دعى القراءة، ولا اسماً لأنه ليس بموضوع له، هذا موضح لطفاً.

والمثل: أي للوصف، الأول من الوصفين المؤثرين شبهة العطل، ليس هو سبب، محض غير مؤثر في المعلوم وبلا لكأن الجزء الآخر هو العلة وحده لا مجموعها، وصفي علة الرضا، والوصفان: القدر، والخس، ومجموعهما علة كاملة لرضا الفحل الذي هو الرضا حقيقة، حتى لو باع صاع لحصة عدائي الحصة لا يجوز، وحرمة الرضا النسبة يثبت ما حد الوصفين وهو الخس والقدر، حتى لو أسلم الثوب الحروري بالثوب الحروري لا يجوز لو سود الخس، ولو أسلم شعراً في حطة لا يجوز أيضاً لو سود القدر، وذلك لأن الرضا النسبة وهو ليس بفضل حقيقة، ولكن له شبهة بفضل من حيث إنه يعاقب الأكلان بتفاوت القدر والنسبة، حتى لو ادعى الخس في البيع سبقة، مما لم يكن الرضا النسبة فضلاً حقيقة حتى يحتاج في نفيه إلى مجموع الوصفين الذي هو علة حقيقة بل هو ضعيف، وبه شبهة نقص، بنسبته للعلة: أي أحد الوصفين الذي مجموعهما علة اسمياً ومعنى، وحكماً، وكل واحد منهما، وحده له شبهة عقل، فكما أن القوي يثبت بالقوي كذلك تضعيف يثبت بالضعيف، اسمياً لأنها صاف إليه في الشرع، يقال: انقص رخصة السفر، وحكماً، لأنها ثبت بنسب السفر مطلقاً به هي المشقة دور السفر كما اختار به الله تعالى: ﴿لَا يَكُنْ فِي سَفَرِكَ يَتْلِيَ رَبُّكَ آيَاتِهِ﴾. (الأنعام: ١٠٨)

لكن المريب: أي سبب المشقة وهو السفر غالباً، أقيم مقامها: أي مقام المشقة تيسيراً على العباد، ولأنها أمر باطل بتفاوت أحوال الناس فيه، فلا يمكن لو خوف عني حفظها، فأقام السفر مقامها، لأنه سبب لها في العباد، وهذا مان لعلة اسمياً وحكماً لا معنى، ولما بلغ كلام الشيخ إلى إقامة الشيء مقام غيره شرح في بيانه وقال: «إقامة الشيء، إلخ»

كما في السفر والمرض، والثاني إقامة الدليل مقام المدلول، كما في الخبر عن الخبة  
أقيم مقام الخبة في قوله: إن أحببتي فأنت طالق، وكما في الطهر أقيم مقام الحاجة في  
إباحة الطلاق.

## [تعريف الشرط]

وأما الشرط فهو في الشريعة عبارة عما يضاف إليه الحكم وجوداً عنده لا وجوباً به،  
وفي اللغة العلامة

المعظم والمرض فالسفر سبب دأع إلى المشقة، ولما كان الإحلال عليها معتبراً أقيم مقام المشقة، وحسن علة  
للمرخصة أصلاً وحكماً، وكذلك المرض سبب دأع إلى تنف، ولزهد المرض الذي هو موجب حقيقي للمرخصة  
لكن لما كان ذلك أمراً باضاً سقط اعتباره في إباحة الحكم إليه وأقيم المرض مقامه، وصار الحكم متعلقاً به.  
الخبر عن الخبة إلخ. فذلك الخبر الذي هو دليل على الخبة أقيم مكانه في تلك ولائكي الإحلال عليها عبر  
الإطلاع للدال على ما في القلب، كما قيل: "جعل الكلام على الفراء مثلاً".

فأنت طالق: فقلت. أسألت فبذبح الطلاق. الظهور: الخالي عن الجماع، وهو دليل على حاجة لطلاق.  
إباحة لطلاق، يعني إن الطلاق أمر مشروع لما فيه من قطع كساح المستون، إلا أنه شرع ضرورة إنه قد يحتاج  
إليه عند الضرر عن إقلمه حقوق النكاح، والحاجة أمر باض لا يوقف عليه، فأقيم دليلها وهو زمان ينحدر فيه  
الرغبة وهو الظاهر الخالي عن اجتماع مقدم الحاجة نهجاً، أقول: به وهم: لأن الظاهر نفسه ليس دليل الحاجة كما  
لا ينبغي، والأولى أن يقال: إن دليل الحاجة هو الإقدام على الطلاق في الظاهر، لأنه زمان يرغب الزوجي فيه، فإذا  
أوفد الطلاق به يعلم أنه إن له حاجة إلى الطلاق فأنجز عن الوصي، والفرق بين السبب لاجتياز عن تأثير له في  
السبب والتأثير قد يتلو عن ذلك، فتكون فائدة العلم بالمدلول لا غير، علم أن نفسه تقتصر على بعض  
الأطراف، لأن كثيراً من المسائل الاختلافية تنشئ عليه، ولم يأت دلائل لجميع أحوال الطلاق.

يضاف إليه الحكم: أحسن من السبب والعلامة، لأن الحكم لا يضاف إليها وجوداً عهده إلخ: أي يتوقف  
وجود الشيء عليه بأن يوجد عند وجوده لا وجوده، وأعلم أن الشرط على ما ذكره محققون على أربعة أقسام:  
الأول شرط محض، والثاني شرط فيه معبر عنه، والثالث شرط به معنى لسمعة، والرابع شرط محض أي أصلاً  
ومعنى لا حكمياً، كأول شرط: علي مجموعها الحكم، ويوجه نفي أن وجود الحكم إن لم يكن مصداقاً إليه  
هو تزويج، وإن كان محلل به وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسرب إليه وكان غير متصل به فهو الثالث، -



وإذا لم يعارض الشرط ما هو علة، وللشرط شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود  
أقيم مقام العلة في ضمان النفس والأموال جميعاً. ولما إذا كانت العلة صالحة لم  
يكن الشرط في حكم العلة، ولهذا قلنا: إن شهود الشرط واليمين إذا رجعوا جميعاً  
بعد الحكم أن الضمان على شهود اليمين؛ لأنهم شهود العلة.

### [إذا اجتمع العلة والسبب]

وكذلك العلة والسبب إذا اجتماعا سقط حكم السبب، كشهود التخيير  
والاختيار إذا اجتماعوا في الطلاق والعناق ثم رجعوا بعد الحكم إن الضمان على  
شهود الاختيار؛ لأنه هو العلة، والتخيير سبب.

■ والاضمان بدون الحاجة، فلم يصحح هو أيضاً لأن يضاف إليه الحكم، فيحيط لا بد أن يعقب الحكم بـ  
الشرط، وإليه أشار بقوله: وإذا لم يعارض إلخ. ما هو علة: وهو الفل فتمت لأصلح لأن يعارض شرطي  
إضافة الحكم كما مر بيانه. وللشرط شبهة إلخ: أي للشرط شبهة بالعلل في أنه يتعلق به وجود الحكم كما  
يتعلق بالعلة، والضمير في قوله: "به" يرجع إلى الشرط، و"من هو وجود" بيان له ما.

النفس والأموال: يجب بالخبر ضمان النفس إذا تلفت نفس بوقوعها في البؤ، وضمان شيء آخر إذا تلف هو  
ولكن لا يجب الكفارة ولا يحرم من البيات؛ لأنهما متعلقان بالباشرة، ولا مباشرة للقتل، هذه إذا لم تكن لعنة  
صالحة. لأنهم شهود العلة: يعني إن شهد رجل بأن رجلاً عليّ طلاق امرأته بدعوى فذو، وهذه الشهادة  
شهادة اليمين؛ لأن المتعلق بيمين بها أنه يمين غير الله تعالى، ثم شهد قوم بوجود الشرط أي بأنها دعت المار  
ولغى القاضي بوقوع الطلاق ونزوم المهر. لم يرجع شهود الشرط واليمين جميعاً، فالضمان على شهود اليمين  
خاصة؛ لأن اليمين علة؛ نوقر الطلاق ونزوم المهر، وهذه علة صالحة بأن يضاف إليها الحكم؛ فلا يضاف إلى  
الشرط حينئذ كما قلنا، فالضمان أي ما إذاه فارجل إلى امرأته من المهر على شهود العلة خاصة.

حكم السبب: أي كما يسقط اعتبار الشرط عند العلة العارضة لإقامة الحكم كذلك يسقط اعتبار سبب  
أيضاً. كشهود التخيير والاختيار إلخ: يعني إذا شهد شاهدان أن الزوج غير امرأته، وأقران: بأن المرأة  
اختارت نفسها هذا الاجتماع في الطلاق. وأما في العناق فصررت هكذا: شهد شاهدان أن المولى قال لبيده ■

وعلى هذا قلنا: إذا اختلف الولي والخافر، فقال الخافر: إنه أسقط نفسه، كان القول قوله استحساناً؛ لأنه يستلزم أنما هو الأصل وهو صلاحية العلة للحكم، وينكر خلافة الشرط، بخلاف ما إذا ادعى الجراح الموت بسبب آخر لا يصدق؛ لأنه صاحب علة.

— إن شئت تأت جرّ، وهذه شهادة فتحيّر، ثم شهد آخر أن أخت العتيق بأن عائ: ثبت في ذلك المجلس، ثم نصى القاضي بالطلاق ويترجم الأمر على الزوج والنفق على الزنى، ثم رجعوا عن الشهادة جميعاً والصلح (وهو المهر وقية العتق) على شهود الاعتبار؛ لأنه هو العلة للحكم، وهو صالح لأن يصدق فيه الحكم، وأما التخصيص فبمحض؛ لأنه يفضي إلى الحكم، فبعد وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم إلى السبب، فلا ضملا على شهود التحير.

"فإن قلت: البين ثبت بعبء قبل وجود الشرط، قلت: سينتج عنه باعتبار ما يؤول إليه أو باعتبار أن العلة أهم من الحقيقة وعمد به معنى السببية.

وعنى هذا: أي على حقا، إن الحكم لا يضاف إلى الشرط عند وجود العلة الصالحة له. الولي: أي ربي فانك مواقع في الشر أسقط نفسه: أي وقع عمداً، فعلى قول الخافر لا يجب الضمان عليه؛ لأن المحقر شرط، ولوقوع عمداً علة صالحة لأن يضاف إليها الحكم وهو نفس؛ فبعد معارفته لا يعتبر الشرط، وقال الولي: إنه وقع بغير عمد، فحينئذ يعتبر الشرط كما مر. استحساناً: ثم بين وجه الاستحسان.

الأصل وهو صلاحية إلج: يعني الأصل هو أن العلة صالحة للحكم، ولما كان الشرط خليفة لها فهو أمر عارضي يتحقق عند الضرورة، وهي عدم صلاحية العلة للحكم، فاحتمل لا ادعى أنه وقع عمداً، ثبت عند الأصل وينكر خلافة الشرط، فلذا يفل قوله خلافاً للقياس، والقياس أن يفل قول الولي؛ لأن ظاهر الحال شاهد له؛ إذ الإنسان لا يفتي نفسه عادة، وهو المولى التفتيم لأي يوسف: ونحن نقول: الظاهر بعارضة ظاهر آخر، وهو أن البصير يرى أمامه بواً مكيف يقع بغير التعمد، ولأنه لو سلم قوله يلزم الضمان على الخافر بالظاهر، وانظروا يصلح حجة للتفتيم، ولا يصلح أن يكون حجة مرة على التعمد، فتركنا تقريرنا لعماده الباطل.

إذا ادعى الجراح إلج: يعني إذا خرج رجل رجلاً ومات الخروح، واختلف ربي المخرج والمخرج، فقال الجراح: إنه مات بسبب آخر، وقال الولي: إنه مات بالخروج، فلا يقبل قول المخرج؛ لأن علة الموت وهو الخروح صير منه، وهو يصلح لإضافة الحكم إليه، بعد وجود العلة الصالحة لاعتين قوله في المعارض المسقط من غير حجة، فكان القول قول الولي المتمسك بالأصل، فيجب الضمان على الجراح، وما فرغ من شرط فيه معنى العلة شرع في قسم ثالث وهو الشرط به معنى السببية ويطبق بينهما بقوله: وعلى هذا إلج.



## [الشرط له حكم السبب إذا سبق العلة]

وعلى هذا قلنا: إذا حلَّ قيد عند <sup>بعض</sup> حتى أنت لم يضمن؛ لأن حله شرط في الحقيقة؛ وله حكم السبب لما أنه سبق الإتيان الذي هو علة التلف؛ فالسبب ما يتقدم، والشرط ما يتأخر. ثم هو سبب محض؛ لأنه قد اعترض عليه ما هو عنة قائمة بنفسها غير <sup>أو المحل</sup> حادثة بالشرط، وكان هذا كمن أرسل دابة في الطريق فجالت بينة ويسرة ثم أصابت شيتاً لم يضمنه.

وعلى هذا أي على أن العلة إذا كانت حادثة للحكم لا تصحف الحكم إلى الشرط والسبب. لأن حله شرط <sup>إلا</sup> إذا تعدد كالماء، وحل الغيب، إزالة الطاع، وإزالة الناق شرط كسرق، ولكن لحل فيه وبقي الإتيان من غير محار وهو المد وهو عنة للإتيان، فلا تصحف إلى الشرط. والشرط ما يتأخر والحاصل للحل وإن كان في الحقيقة شرطاً كما مر، ولكن له حكم السبب؛ إذ السبب الحقيقي يفتقر على وجوده لعله كما أن الشرط متأخر عنها. وهذا الإصناف حاصل للحل؛ لأنه متعلق مع الإتيان الذي هو عنة التلف؛ ثبت أن له حكم السبب. هو، أي المحل، وإلا شبه السبب كالماء، فإنه ليس له سبب محض بل فيه معنى العلة؛ لأن السبب الذي له حكم العلة حادثة العلة. وكقولنا: فائدة، وهذا ليس كذلك. غير حادثة بالشرط وهو الإتيان لما ثبت كقول المحل شرطاً، وكونه له حكم السبب وعدم معنى العلة فيه ثبت أنه شرط في حكم السبب لا في حكم العنة، فلا يضاف الحكم إلى هذا الشرط كما كان يضاف إلى الشرط الذي فيه معنى العلة كحكم السارق. فعلى هذا لا يلزم لضمناك على من حلَّ قيد العدة؛ لأنه متعلق بالشرط له حكم السبب المحض.

لم يضمنه: أرسل أي إذا أرسل إسيان دابة في الطريق فجالت بينة ويسرة عن سن الطريق، ثم سارت أو وقف، ثم سارت في ذلك الطريق فأكسحت لشدة لآتيب صمائه على المرسل؛ لأن معه وهو لإرسال قد قطع بالحوالي أو الموقوف، ثم إنه أنشأت سيراً آخر باختاره لم يعم له (لا يكون لها طريق آخر سوى ذلك الطريق فإنه حيث يجب الضمان على المرسل ويكون هو بذلك الباشق غداً، وكذلك لو لم يغلط صرحت على وجهها منه لو أنه سارت شيئاً حيث يجب للضمان على المرسل) لأنه متى لما ما ذهب نسيم على سن بهالة، ولما كانت توهم أنه كيف يكون حل القيد وهو لشرط مثل إرسال الدابة وهو سبب مدفعه بقوله: إلا أنه أرسل إلى.

إلا أن المرسل صاحب سبب في الأصل، وهذا صاحب شرط جعل مسبباً. قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير؛ إنه لم يضمن؛ لأن هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا. وقد اعترض عليه فعل المختار فبقي الأول مسبباً محضاً، فلم يجعل الثلف مضافاً إليه بخلاف السقوط في البئر؛ لأنه لا اختيار له في السقوط حتى لو أسقط نفسه هدر دمه.

إلا أن المرسل إلج يعني كلامنا في عدم الضمان، فهما فيه سويان وإن كان المرسل صاحب سبب؛ لأن الإرسال ليس مزاولة المانع، وقد تحمل به وبين السبب فعل فاعل مختار وهو نحو سبب إلى السبب حيث لم يذهب على سبب إرسائه، وأنا من حمل القيد فهو صاحب شرط؛ لأن الحمل إزالة المانع عن الإيجاب، ومن سبباً باعتباره تقدم الشرط على العلة والحاصل ما ثبت الأصل الذي مر وهو أن العلة إذا كانت صالحة للحكم فلا يضاف الحكم إلى السبب وإلى الشرط، فالعلة هنا فعل الدابة وفعل العبد، وهما صالحان لأن يضاف إليهما الحكم؛ لأن فعلهما فعل فاعل مختار، وقد اعترض على فعل صاحب الإرسال وحمل القيد، فلا يضاف إلى سبب من أتقيد؛ لأنه صاحب شرط وجعل مضافاً إلى المرسل؛ لأنه صاحب سبب.

فمن فتح باب إلج: حاصله أن عبد محمد بك فعل الطير والدابة طعن بمسئلة سبيل الماء عن الفرق بعد الخوف، فلا يصلح لإضافة النفع إليه، فيضاف إلى الشرط وهو فتح القفص؛ فيضمن من فتح باب القفص؛ لأنه صاحب شرط، والعلة - وهو فعل الضرر - غير صالحة لإضافة الحكم إليه. وعند الشيخين بك فعل الضرر وكذا فعل الدابة اعتباري مثل فعل العبد، فعلى هذا الأصل عددها لا ضمان على من فتح باب القفص فطار الطير؛ لأن نفعه فعل المختار وهو العلة ذات الطير صالحة لأن يضاف إليه الحكم، ولما اعترض على هذا الفعل على الشرط وهو فتح باب القفص؛ لأن إزالة المانع ولكنه حكم السبب من حيث أنه يتقدم على العلة، بقي الشرط سبباً محضاً ليس فيه معنى الضمان، والسبب مع وجود العلة الصالحة لا يضاف إليه الحكم، فلا ضمان عليه؛ وهذا خلاف السقوط في البئر فإنه لا يضاف إلى الشرط وهو الخمر لكنه ليس فعل اعتباري حتى يضاف إليه الحكم، فإنه لا بد أن يضاف إلى الشرط، ولذا قلنا: لو وقع في البئر سبباً يضاف إليه الحكم، فلا ضمان على الخافر في هذه الصورة، فيكون دمه هدرًا.

وهذا والقسم الرابع شرط أصلاً لا حكماً كأقول الشرطين في حكم تعلقهما، مثله قوله لا يضمن؛ إن درست هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق، فالدخول في الدار الأولى شرط أصلاً لتوقف الحكم عليه في الجملة، لا حكماً لعدم تحقق الحكم عند، بل الحكم إما يوجد عند الدخول الدار الثانية، فهو شرط أصلاً حكماً من جميع الوجوه: =

## [تعريف العلامة]

وأما العلامة فلما يعرف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود، وقد يستوى العلامة شرطاً مثل الإحصان في باب الزنا، فإنه إذا ثبت كان معرّفاً لحكم الزنا، فأما أن يوجد الزنا بصورته ويشوّف انعقاده عنه على وجود الإحصان فلا، ..... أي وما

= صرح أحد الشرطين في الملك بأن دخلت الحارين وهي في مكانه فلاشت بسرا الجزاء فبقع الخلاق انتفاهاً وإن لم يوجد في الملك بأ. أمّا ما دخلت الحارين: أو وجد الأول في الملك دون الثاني، بأن دخلت أحدهما وهي في مكانه ثم أمّته، فدخلت الأخرى كمن تطلق نصفاً وإن وجد الثاني في الملك دون الأول بأن أمّتها فدخلت بإحدهما ثم تزوجها فدخلت الأخرى فيه احتلاف، تطلق عند تسري الزوجاء لأن الثاني على آخر الشرطين. وإنما يحتاج إلى الملك وقت التسبيح ووقت سزول المرأة والمث في الوضوء موجود، وأما ما بين ذلك فلا يوجد الملك ولا احتياج إليه، وبعد زمر لا يطلق، لأن الشرطين شيء واحد في وجوب الجزاء، فكما لا يوجد بشرط الملك، كما في الأخرى، فإذا لم يوجد الملك في الأول لا يقع الظلم كما لا يقع إذا وجد ملك في الأول دون الثاني بالانتفاء. والخمس شرط في معنى العلامة كإحصان في الزنا، وانصفت ترك هذين القسمين وإن كان ذكر العلامة يعني عن الخمس العلامة ففي اللغة الأمانة، كإبيل لشرطين وإسارة للمسلمين، أما في الشرع، فما به بقوله: فلما يعرف الوجود، أي وجود الحكم، واعتبر به عن السب.

وجوب أي وجوب الحكم، واختار به عن القلة، ولا وجود الحكم، واختار به عن الشرط، والعلامة: مثل معنى على وجود الحكم عند وجودها، وعلم عليه محسبته، مثل الأمانة، إنه علم الصلاء، شرطاً: محار، وهو القسم الخامس من الشرط، فإنه في الحقيقة علامة ولكنه يسمى شرطاً معارفاً لحكم الزنا، وهو الرجم فهو حال في الزنا، ودليل على أنه إذا وجد الزنا في تلك الحالة يرمى بالرجم وليس شرط الحكم الزنا كما به بقوله: فأما أن يلج الإحصان فلا، أي لم كان الإحصان شرطاً لحكم الزنا وهو الرجم، وإحاط أن الزنا عدة للرجم لم يوفت كونه الزنا علة على وجود الإحصان، والأمر ليس كذلك؛ لأنه لو حدث الإحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم، ولو كان شرطاً لثبت بوجوده الرجم، فإذا وجد الزنا وهو نعمة ثم وجد الإحصان وهو على فذلكم شرط مسلم لتأخره عن النعمة، ومع هذه لا يثبت الحكم، فثبت أنه ليس بشرط، ومعلوم أنه ليس عدة ولا سب أيضاً؛ لأنه ليس بطريق يقضي إليه، فلا محالة هو علامة.

ف. هذا ما ذهب إليه القاضي للإمام أبو زيد في التعميم وإحصاء بعض المتأخرين، وأما المتقدمون وعلامة متأخرين فقد احتجوا بالإحصان شرطاً لوجود الرجم، لأن شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده، والإحصان كذلك. وأما تقدمه على وجود الزنا فلا يخفى ذلك؛ لأن ما أثر لشرط من صورة العلة ليس بالترتيب على معنى الشرط =

ولهذا لم يضمن شهود الإحصاء إذا رجعوا بخالف.

## [فصل في اختلاف الناس في العقل]

فصل: اختلف الناس في العقل أ هو من العقل الموجبة أم لا؟ فقالت المعتزلة: العقل علة موجبة لما استحسنته محرمة لما استقبحت على القطع والبنات فوق العقل الشرعية،

= يتقدمها كشرط الصلاة وشهود المكاح، وذلك، بعضهم إلى أنه شرط فيه معنى العلامة ولهذا أي لأن الإحصاء علامة وليس بشرط حقيقي. إذا رجعوا بخالف: يعني إذا شهد الغرم على رجل أنه ربي ثم شهد الآخرون أنه محسن فرجهم. فإن رجع شهود الإحصاء فلا ضمان وهو الثبوت عليهم حول، سواء رجعوا مع شهود الزنا أو وجدتهم قبل القضاء أو بعدهم لأنهم كانوا شهود علامة، والعلامة لا تتعلق بها وحرب ولا وجود، فلا يجوز إضافة الحكم إليها بوجه، فإذا لم يصف فرجهم إلى العلامة وهو الإحصاء، فشهود الإحصاء يرتفع عنه، فلا ضمان عليهم عملاً بقر، فإن عيده عليهم ضماناً: لأن الإحصاء شرط فرجهم، فضاف الحكم إليه، والمجواب أنه ليس شرط كما فساه ولا يجوز إضافة الحكم إليه، ولو سلمنا أنه شرط كما ذهب إليه المتقدمون ولكن عند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم إلى لشرف شهود الزنا شهود لعنة وهي صالحة للحكم بضاف النعيب إليهم فيجب عليهم انضمام خاصة إن رجعوا عن الشهادة حين ثبتوا بقطع الحكم شهادتهم عن الشرط

لما فرغ المصنف من بيان الأحكام وما شغل به الأحكام، وكان البحث من فساد الأمرين محلاً من المحكوم به، وهو فعل المكلف شرع في بيان المحكوم عليه وهو المكلف، فنشرع في تعليله، ولذا كان من العلوم أن لمعية لا يحصل بدون العقل، فلما يذكر العقل أولاً فقال: فصل خالف الشرع إلى لما استحسنته، مثل معرفة الصانع بالآلوهية وشكر المعبود لما استقبحت، مثل الجهل بالناسخ وكفران العبد. المعنى الشرعية: لأن العقل الشرعية ليست موجبة باتفاقنا بل هي إشارات في الحقيقة، ومع هذا نخرج فيها التمسح والتدليل بخلاف العقل العقلي، فلما موجبة وخمرة بنفسها وغير قابلة للتمسح والتدليل، فلذا كان العقل فوق العقل الشرعية.

ق: اعلم أن التمسح والتمسك بظاهريهما معنى ثلاثة معاني: الأول كون الشيء ملاحظاً للعقل، أو مذاقاً به: الثاني كونه مضافاً كمال أو صفة نقصان، والثالث كون الشيء متعلقاً بالتمسح عاجلاً والتمسك بالبرهان، وكونه متعلقاً بالتمسك عاجلاً -

فلم يجوزوا أن يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل أو يفهمه، وجعلوا الخطاب منوطاً بنفس العقل، وقائلوا: لا عذر لمن عقل صغيراً كان أو كبيراً في الوقف عن الطلب وترك الإيمان وإن لم تبسعه الدعوة، <sup>توفيه ذلك قوله</sup> وقالت الأشعرية: لا عبرة بالعقل أصلاً دون السمع، ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور.

## [القول الصحيح في الباب]

والقول الصحيح في الباب أن العقل معتبر لإثبات الأهلية.

= ولغالب أئمة، والخمس والنج بالقياس: لأنهم يشان بالعقل اتفاقاً. وأما بالسمع فذلك مهم الشرع فيه عند تقرير كذا في التصحيح، فلم يجوزوا الاعتناء بناءً على أصله.

ما لا يدركه العقل: كروية الله تعالى ومعدات الفرد والجزء ومائة أحوال الآخرة يفهمه: فما يفهمه العقل لا يجوز أن يثبت بدليل شرعي، عند أنكروا كون القرائح مخلوقة له؛ لأن إصالتها إلى الله فيجب عند البعض لمن عقل إباحة بيع من عقل سواه كمال صغيراً أو كبيراً ثم سمع نفسه عن طلب الخمر وترك الإيمان بالله تعالى لا يعمل خارجه يوم القيامة عند الله تعالى وإن لم يثبت الرسول، وإن لم يرد عليه السمع بأن نشأ على شاطئ الطريق لأدب عنه كان كافياً في ذلك.

دون السمع: فلا يعرف حسر الإيمان والصدقة والمعدل وفتح أصدادها بدين السمع ولهذا قالوا: ومن لم يفتح إيمانه فهو معذور حتى يمار أن يكون من أهل الجنة، وسبكوا بقوله تعالى: فهو منكم كما معصية حتى يفتح رسولكم (الآراء ١٠) أي ليس من شاة؛ ولا يجوز ما ذلك التعبد، بل أن يفتح رسولاً. وسلكوا خلال عقلية أخطأ منه أن الخمس والفتح ليس بدين، فإنه لو كان كذا وحده سبب ذلك لم يشغل عن العمل، والظاهر ما من كان الكذب وهو من أخص القسمة قد يكون واحداً بعدة بني وإقناع ربيهم واجوبات لانسأل أن نكتب حار حسناً في الصورة المروضة، بل غاية الأمر أن هناك بكتاب لكل الفقيهين الذين أحدهما يجوز في شيء، ولكن إيمانه بالكتاب، وأهلهم الكتاب.

في الباب: أي في باب العقل وهو مختار الحنفية الأهلية: أي أهلية الخطاب؛ إذ الخطاب ممن لا يعقل ففهم، فليس حقلاً مهذراً كما قالت لأشعرية، ولا مرجحاً معه كما قالت للفترة، فمن لم تبلغه الدعوة لا يكون مكلفاً بمجرد العقل من غير أن يمر عليه زمان التجربة والتمسك؛ لأن العقل ليس بموجب نفسه بل هو آلة الإدراك، وإذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراناً كان معذوراً حيث لم يتجدد معه يتمكن فيها الإدراك، ولأن العقل، فإذا أهله الله تعالى حتى -

وهو نور في بدن الآدمي يضيء به الطريق، يبدأ به من حيث ينتهي إليه .....  
أي ذلك نور      أي ذلك طريق

١ - أعانه بالحرارة وذلك العواجب ثم لم يؤمن بالله تعالى لم يكن معذوراً وإن لم يلقه الدعوة لأن إدراكه مع شهادته لإدراك التوحيد بمسألة الدعوة إلى العمل حينئذ قائم مقام الرسول عليه السلام، منزهاً بين الإغراء والتفريط. ونزجه الخلاف أن حسن الأعمال وفهمها شرعي عند الأشعرية، أي لا يعرف بحرمان الشارع أن هذا الفعل مثلاً مستحق للمدح والثناء، وهذا للدم والعقاب، لا دخل للعقل فيه أصلاً، فذا أمر الشارع به فهو حسن وما من عه فهو قبيح عند المعنى، وإن انعكس الأمر لانعكس الأمر، وأعقل عندنا بعد الاعتناء أي لا ينفصل على الشرع، بل الحسن حسن في نفسه والقبيح قبيح في نفسه، فلم يرد الشرع وكانت الأفعال متحفة كانت حسنة وقبيحة بمعنى كل في عالم انتفاء لأن بعض على فاعله الثواب والعقاب، والشرع كاشف عن حسنها وبهائها، فهو تعالى: ﴿أَلَيْسَ الْبِرُّ إِلَهُكُمْ أَنْتُمْ أَنْتُمْ عَلَى أَنْ تَصِلُوا إِلَهُكُمْ﴾ دليل على أن الصلاة والزكاة حسنة، لا أن حسنها به يؤم. يرد لم تكن حسنة حتى حالها وحال الكفر سواء، لكن حدثنا حسن الأفعال وقبحها لا يستلزم حكماً في تعدد مراتب الله تعالى بل يصير موجباً لأن - رل عليه حكماً من الله تعالى، فإن كان فيجاء فهو مستحق لأن ينزل عليه حكم الهي، وإن كان حسناً فهو مستحق لأن ينزل عليه حكم التكليف من الله تعالى، لا يرجع للمرجوح ولا يامر بالمحسنة والكفر، فما لم يحكم ليس هناك حكم، أي خطاب الله المتعلق بالأفعال الذكورية.

ومن هنا أشرطنا بلوغ الدعوة في التكليف بخلاف العتدية ومن سلك مسلكهم، فإن عندكم الأحكام متحفة وإن لم يرد مخرج، والقبيح حرام والحسن مأثور به من الله تعالى بهر أن يهي الله تعالى عنه أو يامر به، ويراد من كونه حراماً ومأثوراً به قبل وجود الشارع أنه يعاقب عليه ويثاب عليه وإن لم يرد الشرع، وليس المراد من احرام والموجب مثلاً خطاب الله المتعلق بالأفعال الذكورية كما هو المتعارف، وإلا رجع مدعى للضرورة إلى أن خطاب الله تعالى ثابت بدون أن بخطاب، وهذا كما ترى من مساده، فليعلم هذا شرع على السراج، وأما أنه انعريفين المذكورة في المطولات لم نأت بها ههنا لخصيق المقام.

قد قال في أنفسهم: لا حكم إلا من الله (أوله: ٢٤٦٨) وقال شارح مولانا نظام الدين يشرح: هكذا قال الشيخ كمال الدين بن أفعام وغيره، وفي إشارة إلى ضعف ما في البيهقي، فإنه كقولهم من أن المعسرة مذهبهم أن العقل استنبط ما حكمهم فهو احكامهم، وقد أورد الشغب الكبير في بل مذهباً ومذهبهم أن احكامهم لله تعالى واحد ثابتة، فهو الموجب والحرم، ولا سبيل للعقل إلا إلى المعرفة فهو عارف بما حكمه فرما يستدل بغيره، وكثيراً ما يستعين بالمتوسم كما سنطلع عليه إنشاء الله تعالى.

وما فرغ من بيان المذهب الواقعة في اعتبار العقل وعدم اعتباره شرع في ترجمه، فقال: وهو نور باخ في بدن الآدمي. قيل عمله: للذماغ عند البلاغة، والفلب عند الأصوليين، ومعنى النور الظهور، وهو ظاهر ومظهر كضوء الشمس، فمن برأسه بصر المحسوسات، فكذلك العقل نور يدرك به حقائق الأشياء ويوضحها، بل العقل أول باسم البرزخ لأنه يعتمد به إلى المعقولات بخلاف ضوء الشمس، فإنه واسطة لإدراك المحسوسات.

درك الحواس، فيبدو المطلوب لتقلب فيدركه لتقلب يتأمله بتوفيق الله تعالى لا بإيجابه، وهو كالشمس في الملكوت الظاهرة إذا برزعت ريد شاعها ووضح  
 الطريق كانت العين مدركة بشهائها،  
 سبب ضم النفس بالإنشاء

درك الحواس. يعني العقل نور يتضح به طريق ابتدائه من موضع ينتهي إليه دراهم الحواس؛ لأن الإنسان إذا برز بناء وانتهى إليه حسن البصر ينترك بعينه أن له ماياً فاسية رقيقة وعلمه فهذا طريق ابتداءه من حيث انتهى إليه درك الحواس وهو الماء، وهذا الطريق اتضح بسبب انعقل وهو أي العقل في ذلك هياض المكنوت أي الملك، وثبات رائدة للبالغة كالخروج والبرقيات. مزجت أي طلعت الشمس، والحكمة الشرطية تعطينا لقوله: "وهو كالشمس". بشهائها أي بنورها من غير أن توجب لشمس رؤية ذلك الأشياء، فكذلك لذلك بلوك ما هو غائب عن الحواس نور العقل من غير أن يكون العقل موجباً لذلك.

فقد علم أن في هذه العبارة إشارة إلى ردة المعترلة لمختلفين لك في مسألة النظر. وإني سأفصل عليك تفصيل المذهب فيها، وأنت ما هو الحق فيها، فاعلم - لمرشادك الله تعالى - أن عبد الأشعري بإعادة النظر العلم بالعادة لا دخل للنظر في الإفادة أصلاً ليس على تامة ولا ناقصة، بل العلم يدور بعد دوران أمر مع آخر، لا علاقة بينهما في الأكثر أو المطلق كوجود الإنسان مع الحمار، ولو كان الإنسان موجوداً فلا وجود حمار أو بالعكس فلا مصافاة إذ لا مؤثر عنده إلا الله تعالى بمعنى أنه المستغنى، لكنه فاعل عتابة بتصور العلول عنه بلا وجوب منه كذب ذهب إلى الفلاسفة لأن الوجوب يتناقض الاختيار، ولا وجوب عنه كما ذهب إليه المعتزلة والشيعة من وجوب اللطف عليه تعالى، وأما عبد المعتزلة فالإفادة بالتولد، وهو عبارة عن إيجاد فعل بتوسط فعل آخر كحركة المفراج حركة اليد، وكالألم بعد الصرب، فإنما يشار النظر يحدث عنه العلم، كما إن ضرب رجل رجلاً فمباشرة لصرب يحصل الألم بعده، وأما عبد الحكماء فبطريق الإعداد، فإن النظر بعد فعله إعداداً تاماً، فيفيض عنه العلم من الذبذبة الفياض وجوباً منه. هذا تفصيل للمذهب، والحق أن العلم واسع غريب تنظر وإن به يكن واجباً به تعالى غير متولد من النظر كما ذهب إليه المعتزلة.

أما الوجوب فأن كل من علم أن العالم متغير، وكل متغير حادث، مع حصول هذين العندين في المذهب يستلزم أن لا يعلم أنه حادث، والعلم بهذا الاستحاض ضروري، وأن إمكان التولد فلازم نعم يمكن في نفسه وإن كان بعد النظر. وكل ممكن مقدور له تعالى، فيكون هو أيضاً مقدوراً لله تعالى، فيجتمع وقوعه بين قدرته، وهذا هو مختار الإمام الرازي، وبني ذهب القاضي أبو بكر البغلي وإمام الحرمين، وبه ارتضى صاحب السليم. ■

وما بالعقل كفاية. ولهذا قلنا: إن النصي غير مكلف بالإيمان، حتى إذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلم بين أبيين مسلمين ولم تصف الإسلام لم تحصل مرتدة، ولم تبين من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها، وكذا نقول في الذي لم تبلغه الدعوة: إنه غير مكلف بمجرد العقل، وإيه إذا لم يصف بمأنا ولا كفرا <sup>في العقل</sup> ولم يعتقد على شيء كان معذوراً.

والشارح مولد نظام الدين: يشترط للأصلح الوحوب، وكون الصرعة قريبة وغلبها هو الله تعالى، وتلك تحكم العقل بالوحوب، ولم نجد هذا المعنى خاصاً للصوص الإلهية والعبودية، فتدبر في هذا المقام، فإنه من مزان الأحكام كفاية، يعني وإن كان العقل آلة للإدراك ولكنه ليس بكافٍ في حصول المعرفة بمنزلة توفيق الله تعالى. هذا ما قال بعض الشراح، والأول أن يقال: إن العقل وإن كان يعرف قبح الأفعال ومسنها ولكنه ليس بمشبه في ذلك أي ليس بمستقل، حتى يحقق الأحكام بمجرد العقل من غير ورود الشريعة كما هو مذهب المعتزلة.

غير مكلف بالإيمان: أي الإيمان ليس بواجب عليه، لأن الوحوب وكذا سائر الأحكام بالخطاب لا بمجرد العقل، وهو غير مكلف لقوله تعالى: "رفع الظلم عن ثلاث: عن الثائم حتى استنبط، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المعتوه حتى يعقل" روضة الترمذي [رقم: ١١٢٤] وأما دلالة المدارس عن عائشة وابن راحة عنها وأحمد، وصنفه الحاكم، ولكنه لو آمن يصبح إماماً لو ورد العقل، وعند الأشعرية فإنه غير صحيح، إذ العقل لا يهتد به هدهم، ولا يعتبر بالشريعة، وفي حقه الشريعة ليس بموجود؛ لأنه غير مكلف، وعند المعتزلة لما كان العقل كافياً يجب عليه الإيمان وإن لم يرد به الشريعة. المراهقة هي المرأة التي قامت الشريعة، وهي تحت مسلم الخ: بيان لإسلامها الحكمي بوجه أكمل.

لبانت من زوجها: يعني إذا كانت امرأة عتقة ولكن لم تبلغ وهي تحت عبيد مسلمين، فاستوص منها الإسلام ولم تقدر على البيان لا بحكم مرتدة لأن الردة خروج عن الإسلام، وهي لم تكن مسلمة قبل لعدم قدرتها على وصف الإسلام، فلا يحكم ردها ولكن هي غير مكلفة بالإسلام بسبب عدم البلوغ، إذ العقل وإن كان موجوداً فيها لكنه عم كاف، فإذا لم يجب عليها الإسلام لاثنين من زوجها، نعم لو بلغت ووجب عليها الإسلام وهي بعد البلوغ أيضاً لا تقدر على وصف الإسلام لبانت من زوجها أثناء. وكذا: أي كما قلنا في النصي العقل: إيه غير مكلف بالإيمان لعدم كفاية عقله غير ورود الشريعة في حقه بسبب عدم بلوغه كما نقول في الخ.

الدعوة: أي دعوة الرسول أو من قام مقامه بأن يكون على شاطئ الجبل ولم يبق بعد البلوغ حتى يحبه الله بالشجرة وحرك الحواف. كان معذوراً: هذا إذا مات بعد البلوغ من ساعته، فإذا لم تبلغ الدعوة ولم يأتها بما هو قائم مقام الدعوة وزمان النظر والاستدلال على توحيدته سبحانه وتعالى.



وإذا أعانته الله بالتحريية وأسهله للدرك العواقب فهو لم يكن معذوراً وإن لم تبلغه الدعوة، على نحو ما قال أبو حنيفة رضي الله عنه في السفيه إذا بلغ حسماً وعشرين سنة: لم يسمع ماله عنه لأنه قد استوفى مدة التحريية والامتحان، فلا بد من أن يزاد به رشداً.

### [لا دليل عند من جعل العقل علة وعند من ألغاه]

وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع، فمن جعل العقل علة موجهة بمتبع الشرع بخلافه، فلا دليل له يعتمد عليه، ومن ألغاه من كل وجه فلا دليل له أيضاً، وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه، فإنه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة: إذا قتلوا ضمنوا،

وإن لم تبلغه الدعوة. لأنه وجب عليه الإيمان بوجود الأمرين: أحدهما العقل، والثاني ما هو قائم مقام الدعوة وهذا على نحو من قول: إن لم يسمع ماله عنه. وإن لم يسمع منه رشداً مع أن دفع المال إليه يمتنع وليس الرشيد كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ رُشْدًا فَادْعُوا إِلَيْهِمْ أَلْمًا مِنْكُمْ﴾ (البقرة: ١٧٠).

استوفى مدة إن: هذه المدة أقيمت مقام الرشيد، والرشيد فيها وإن لم يتحقق ولكن بقوله: إنه موجود تقديره وهو يكفي في دفع الأموال، لأنه تعالى قال: ﴿وَإِنْ أَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ رُشْدًا فَادْعُوا إِلَيْهِمْ أَلْمًا مِنْكُمْ﴾، فالتكليف فاعلى إلى رأيهم مهدي رشداً سواء كان تحقيقاً أو تقديره، فكما أقيمت المدة مقام الرشيد كذلك رمان النظر والاستدلال في حق الشخص المذكور أقيم مقام الدعوة، فإذا لم يؤمن بعد العقل وقام مقام الدعوة كان معذوراً، ولا كان يرد على مسألة السبب أنكم لا تقوم حسماً وعشرين سنة، والقياس كان يقتضي أن يقدر ثلاثة أيام اعتباراً بالمراد فأجاب عنه: وليس إن دليل قاطع: في تعيّن الحد، للإيمان ليس نص قاطع حتى يقال: مدة ثلاثة أيام أو أكثر، لأن العقل متفاوت في أصل الحقيقة، فرب ما قل يعتدي في زمان قليل ما لا يعتدي غيره إليه في مدة كبيرة.

فمن جعل العقل إن: يعني من جعل العقل حجة مستقلة حتى يتحقق الأحكام بغیر ورود الفسخ وبنيكرو وسوء الفسخ في مقابلة كذا بدع إليه المعتزلة، فلا دليل له على مدعهم يعتمد عليه، وما استدلوا به فهو مجروح ومحجور، وليس عندهم دليل عقلي ولا قلبي بهذه الظل فضلاً عن تيقن.

وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه، فإن عند الشافعي من قتل رجلاً عاقلاً بالغاً لم تبلغه الدعوة يجب الصلابة على القتل، لأن القتل إذا لم تبلغه الدعوة وإن كان عاقلاً بالغاً وكان يمكن له الاستدلال على توحيد تعاني لم يجب =

فجعل كفرهم عفواً، وذلك لأنه لا يجد في الشرع أن العقل غير معتبر لإثبات الأهلية، فلما بلغه بدلالة العقل والاجتهاد، فيتناقض مذهبه، وأن العقل لا ينفك عن أخرى، فلا يصلح حجة بنفسه بحال. وإذا ثبت أن العقل من صفات الأهلية قلنا:

الكلام في هذا ينقسم على قسمين: الأهلية، والأمور المعترضة عليها.

أولها من الأهلية <sup>فصل في بيان</sup> <sup>فصل في بيان</sup> <sup>فصل في بيان</sup>

### فصل في بيان الأهلية

## [أنواع الأهلية]

الأهلية نوعان: أهلية الوجوب وأهلية الأداء، <sup>أولها</sup> <sup>أولها</sup>

= عليه الإجماع أنه تعالى تكفره عفواً، لأنه لم ذاته الدعوة ولا عرفة بعقله، وعندنا لا بضمير وإن كان قلته حراماً قبل الدعوة، ولكنه ليس بسبب النسيان، لأننا لا نحمل كفره عفواً بعقل، ولم نحمل خفته من الإجماع بعد إسبائه منه الشك عفواً، فكان قلته قبل الدعوة كقتل نساء أهل الحرب. وذلك: إشارة إلى عدم الدليل على القواين، أما عدم دلالته من نعم العقل فغيره ما بينه قوله: لأنه بلغ لأنه لم من ألقى العقل من كفى وجهه وهو الأشعري والشافعي صفاً ومن تبعهما.

لا يجد في الشرع إجماعاً، يعني لا من لم على أن العقل غير معتبر، وإنما يقول بالأدلة العقلية فحينئذ اعتبر العقل حيث اعتمد على الأدلة العقلية، فكأنه يقول: انفس معتبر وليس بمعتبر، وهل هذا إلا تناقض صريح، وأما عدم دليل من يعتمد على العقل من كل وجه حيث لا يجد في عقائله انفس معتبر، كما ذهب إليه المعتزلة، فتفريده هذا: وأن العقل لا ينفك إجماعاً، يعني الوجه كثير، ما يتعارض العقل، فيحط عليه مطلوبه، ولذا ترى أن بعض العقلاء يختلف البعض، بين ما نفس نفسه، فمرة يثبت أمراً ومرة ينفيه، فإذا كان العقل كذلك فكيف يعتمد عليه بحيث يقال: إنه حجة مستقلة بعد ورود الشرع، وإن الشرع لا اعتبار له عند مناقته للعقل. هذا تقرير الفقهاء، وقد بقي حياً في رواية الكلام، من صفات الأهلية، على وجه قد مر، لا كما تقول المعتزلة.

الأهلية: وهي عبارة عن كون الإنسان أو الشخص بحيث يصلح أن يكون عتقاً لزور الأحكام الشرعية أو التكليف، وقيل: هي عبارة عن صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وهذه الصلاحية أمانة جعلها الإنسان، كما قال الله تعالى: ﴿يُؤْتِيهِمُ الْإِنْسَانُ كَيْدًا﴾، ولذا خصص بالتكليف من سائر المخلوقات من ليس لها دمة التكليف، وقد كان ظاهراً جهولاً. وأهلية الأداء: إذا عرفت معنى الأهلية، فاعلم أن الأمانة على موضع السور الأول أهلية نفس أو جوارح، وهو أن يكون قادراً لشغل الذمة، والسور الثاني أهلية لوجوب الأداء، =

أما أهلية الوجوب فيناءً على قيام الذمة، فإن الأدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء بناءً على العهد الماضي. قال الله تعالى: ﴿وَبِذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ إلى آخر الآية، وقيل الانفصال هو جزء من وجهه، فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صنع ليحب له الحق ولم يحب عبه، .....

ثم ائد الكلام

= وهو أن يكون قابلاً وصالحاً لإتيان الحق، وقد عرفت الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداة، فالنوع الأول أي أهلية نفس الوجوب سبي على قيام الذمة، فهي لا تلت إلا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه، ونذمة عبارة عن وصف يصح للشخص به أهلاً للإيجاب عب والاستيجاب له، بناءً على العهد الذي عاهدنا رب يوم الميثاق، كما أخبر به بقوله: ﴿وَبِذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ أي أئمتهم أئمتهم أئمتهم أئمتهم، فلما أقرنا ربوبيته يوم الميثاق فقد أقررنا بتسليم شرائعه الصالحة لنا وعليها، فبهذه الذمة صرنا أهلاً لنفس الوجوب، وأهلية الوجوب على هذه الذمة متينة. بناءً: وإنما يثبت له الذمة ساء على العهد الماضي، فعلى يته بقوله: وإذا أخذ إلخ.

﴿وَبِذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ﴾ إلخ: دليل على ثبوت الذمة، حاصله أن الأدمي إذا برئت يكون له ذمة صالحة لنا بحسب له وعليه، فإن الوثني إذا اشتري له شيئاً يثبت له الملك، وكذا يثبت له الرعية والأرض والنسب، وكذلك الثمن ومهر المرأة يجادل عليه بعقد الزولي بإجماع الفقهاء، وهذا معنى ما يجب له وعليه، وهذه الذمة إنما تلت بالعهد الذي جرى بيننا وبينه تعالى يوم الميثاق كما مر بهائه، فلم يكن له ذمة صالحة هذه الأشياء بالعهد لم بحسب له وعليه شيء، لأنه إذا وجد لم يكسب شيئاً حتى يقال: إن الوجوب له وعليه إنما تلت باكتسابه.

قد أعلم أن تفسير تلك الآية الكريمة كما رواه أحمد عن أبي بن كعب: أنه يدل على ثبوت العهد يوم الميثاق، وبؤيده حديث ابن عباس عن النبي ﷺ قال: "أئد الله الميثاق من ظهر آدم بعمان، يعني عرفة- فأخرج من ضلبي كل ذرية فزاعدهم فرهم بين يديه كالأذن، ثم كلمهم قديلاً، قال: أئست ربكم؟ قالوا: بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أئرت أبونا من قبل وكنا فريسة من سدوم أو قومك، ما فعل المظلمون". رواه أحمد [٢١٥٥] فعماً تلت تفسير الآية عن فضي بكسر على ما ننونا عليه، فنقول من أئرت و قولهم الاعتزال بأنه من باب التحويل والتشيل مردود لا يعباه في مقابلة الحدوث وإن كان ضعيفاً، فعلى ما قلنا ثبوت الميثاق من الآية المتبرجة في ذلك، لا يائس فقط.

ذمة مطلقة: يعني ثبوت الذمة لكافة له إما هو بعد الولادة، وأما قبل الانفصال أي قبل الولادة فهو جزء من وجه حيث شيع الأم في النطق والحركة والسكون، فلا يكون له ذمة مطلقة أي كاسه، ولكنه خضر باقية بعد الانفصال، وله ذمة من وجه الحق من العنق والأرض والنسب، فهو أهل لتلك الأمور لهذا الاعتبار، ■

وإذا انفصل وظهرت له ذمة مطلقة كان أهلاً للوجوب له وعليه، غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه، فجاز أن يبطل لعدم حكمه وغرضه، كما يعلم لعدم محله، وهذا لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات؛ لما لم يكن أهلاً لتوابع الآخرة، ولزومه الإيمان؛ لما كان أهلاً لأدائه ووجوب حكمه، .....

ولا لم يكن له ذمة كاملة كما مر، فلا يجب عليه شيء من الحقوق حتى لو اشترى له الولي شيئاً لا يجب عليه الثمن وإليه أنشر بقوله. ولم يجب إلخ. كان أهلاً إلخ. والخاص أن الحين إذا لم يتفصل فله ذمة من وجه، حيث ثبت له الحقوق من الإرث والمقتضى ولا يجب عليه حق غيره، وإذا انفصل فله ذمة كاملة فيثبت له وعليه. ولما كان مرد عليه من أنه إذا حصل له ذمة كاملة فينفي أن يكون حكمه كحكم البالغين، فيجب عليه ما كان عقوبة وجره أيضاً، كما ذهب إليه بعض مشايخنا مثل قاضي لإمام أبي زيد وعمرو، فدمه بقوله: غير أن إلخ.

غير مقصود بنفسه إلخ. يعني إذا انفصل وانقرض الأصل من نفس الوجوب حكمه وهو الأمان من اختيار، والمضي لا يصحرات الأداء، بالاختيار المعزى، فيبطل الوجوب في الأداء التي لا بد من أدائه باعتباره لغوات الغرض، والشيء كما يبطل بموت أهل كبيع الحر وإعتاق السبيبة - يبطل بقوت القرض أيضاً، فلا يلزم على الصبي ما لا يمكن أدائه بالاختيار فلا يكون حكمه كحكم البالغين، فلا يجب عليه ما يجب عليه.

وتفصيل المقام ما كان حقوقاً لعباد من الغرم وضمان المثلقات والعروض كسكن البيع ونفقة الزوجات والأقرب يلزم على الصبي، لأن الأداء بالاختيار في تلك الأمور ليس بضروري، ويكون أداء وليه كإدائه، وكان الوجوب غير محال عن حكمه، وما كان عقوبة وجره لم يجب عليه، لأن المقصود من المقبولات الإفادة بالفعل، وهو لا يصلح لذلك، فإم وجوب هذا محال عن حكمه فيبطل، والولي في ما يجب عليه العقوبة والجواز لا يصلح أن يقوم مقامه، وكذا حقوق الله الخالصة كالصلاة والصوم لا يجب عليه أيضاً، لأن الأداء بالاختيار أي مالبية ضروري فيها، وتولي لا يصلح أن يكون أدائه نقضاً مقام أدائه فيبطل الوجوب بموت القرض، وسباني التفصيل فوق هذا. ولما فرغ من الجواب شرع في تفرعات على قوله: فجاز أن يبطل لعدم حكمه وعرضه كما يبطل لعدم محله، وهذا إلخ.

أهلاً لتوابع الآخرة يعني أن الغرض من الشرائع التي هي الطاعات كالصوم والصلاة والمزكاة ثواب الآخرة والكفر ليس أهلاً لتوابع الآخرة، فوجوب تلك الشرائع على الكافر محال عن نفي يبطل. فلا يجب عليه تلك الشرائع، واحذر بقوله: التي هي الطاعات عن الشرائع التي ليست بطاعات، ونفس الغرض منها ثواب الآخرة كالجزءية وخراج، فإنها واجبة عليه، ولما كان يتوهم من عدم كونه أهلاً للتوابع أن لا يجب عليه الإيمان أيضاً فدفعه بقوله: ونزعه إلخ. ونزعه الإيمان إلخ. يعني في وجوب الإيمان على الكافر لا يموت الغرض من الإيمان ثواب الآخرة والكفر أهل للإيمان، فإذا آمن يحصل له ثواب الآخرة فلا يموت الغرض، فيجب عليه الإيمان. ثم شرع في تفرع آخر وقال: ولم يجب إلخ.

ولم يجب على المصي الإيمان قبل أن يعقل لعدم أهلية الأداء، وإذا عقل واحتمل الأداء قلنا يوجب أصل الإيمان عليه دون أدائه، حتى صحَّ الأداء من غير تكليف، وكان فرضاً كالمسافر يؤذي الجماعة.

أداء الإيمان

### [أنواع أهلية الأداء]

وأما أهلية الأداء فنوعان: قاصر وكامل، أما القاصر فثبت بقدرة البدن إذا كانت  
أدائها وإلزامها

لعدم أهلية الأداء: أي لا ثبت نفس الوجوب على المصي لعدم الفطنة، وهو الأداء عن الاختيار، والمصي لا يمكن منه أداء الإيمان باختيار لعدم العقل.

ويوجب أصل الإيمان إلخ: لأن الوجوب يتعلق بالأسباب وصلاحيه الفطنة، فالمصي العاقل أهل لأداء الإيمان، فلا يعطل نفس الوجوب في حقه لعدم عوات عرضه وهو الأداء، بخلاف سائر المبادات فإنها ليست برواجع عليه لعوات فرض نفس الوجوب فيها، لأن المفروض من نفس الوجوب أن يقع الأداء عن العرض، وأداء العبادات لا يقع عن المفروض لأنه لو وقع صلاته فرضاً لافترض عليه سائر المصلوات، وفي حرج عظيم بخلاف الإيمان فإنه غير مكرّر، ولأن المفروض من نفس الوجوب الأداء على سبيل الإكمال، والمصي لضعفه لا يمكنه أداء العبادات على وجه الكمال، لأن أدائها على وجه الكمال يتعلق بالبدن وهو متحجب بالبدن، بخلاف الإيمان فإن أماله لا يتعلق بالبدن، لأن من أحكام النظرية التي تتعلق بالعقل، والعقل موجود فيه.

دون أدائه: أي لا نقول: إن أداء الإيمان واجب على المصي العاقل قبل البلوغ؛ لأن عقله لم يتكامل بعد؛ لأن كمال العقل إنما هو بعد البلوغ. فرضاً: لأن الإيمان لا يتصور بين أن يكون فرضاً وأن يكون تفلاً، هو فرضي، قلنا لا يلزم عليه تحديد الإقرار بعد البلوغ. يؤذي الجماعة: فاللوازم يقع فرضاً مع أن وجوب الجماعة لم يكن ثابتاً قبل الأداء، هذا ما ذهب إليه القاضي أبو زيد وخمس الأئمة الحلوان وقصر الإسلام به، وقال الإمام خمس الأئمة فسر عسي رحمه الله: إن الوجوب غير ثابت في حق المصي وإن غلغل ما لم يتكامل عقله قبل البلوغ.

أما القاصرون إلخ: اعلم أن الأداء يتعلق بقدرتين: قدرة فهم الخطاب وهي العقل، وقدرة العمل وهي البدن، فإذا تحقق القدرتان تحقق الأهلية شكاملة، وإذا انتفت أر ضاعت إحدى القدرتين تحقق الأهلية القاصرة، وإليه أشار بقوله "إذا كانت قاصرة". قبل البلوغ: قبل البلوغ العقل والبدن كلاهما ناقصان، وهذا أحد التفسيرين من الأهلية القاصرة وأشار إلى ثانيهما بقوله: وكذلك إلخ.

## [حكم تصرف الصبي العاقل]

وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها؛ لأنه بمنزلة الصبي؛ لأنه عاقل لم يعتدل عقله، رتبني على الأهلية القاصرة صحة الأداء، وعلى الأهلية الكاملة وجوب الأداء، وتوجه الخطاب عليه. وعلى هذا قلنا: إنه صحَّ من الصبي العاقل الإسلام وما يمتنع من منفعتيه من التصرفات، كقبول الهبة والصدقة، وصحَّ منه أداء العبادات <sup>وصح منه أيضاً</sup> الهدنية من غير عهدة وملك برأي الولي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه، وذلك باعتبار أن نقصان رأيه النجم برأي الولي، .....  
أي نصي

كان معتوها؛ هو الصبي، فبده كمال ولكن عقله ناقص، كما أشار إليه؛ لأنه بمنزلة الصبي إلخ. صحة الأداء: معنى أنه لو أدَّى يكون صحيحاً وإن لم يحب عليه. وعلى الأهلية الكاملة إلخ: فإذا صح وعقل يلزم عليه الأداء، وتوجه عليه عهدة الشارع؛ لأن لهيته حينئذ صارت كاملة بكامل العقل والبدن. ثم لما كان وقت اعتدال العقل في أفراد الإنسان متفاوتاً لا يمكن إدراكه إلا بعد تجربة عظيمة أفاد الشارع البلوغ الذي عده يعتدل العقول في الأغلب مقام الاعتدال تيسيراً.

وعلى هذا أي على أن صحة الأداء يثبت على الأهلية القاصرة. إنه صحَّ إلخ: في أحكام الدنيا والآخرة بلا لزوم عبء، وعند الشافعي جاز لا يصحَّ إيمانه قبل البلوغ في أحكام الدنيا، فثبت أدبه للكارم ولاتين منه تركه للشركة؛ لأنه ضرر، وإن صحَّ في أحكام الآخرة يثبت على إيمانه، وهذا هو القسم الأول الذي هو حق الله حسن لا يمتنع غيره. وما يمتنع من منفعتيه إلخ: وهذا قسم ثلث. وهو ما كان من غير حقوق الله تعالى ولكن به نفع بعض للنصي، فيصح مباشرة النصي من غير رضاه الولي وإذنه.

العبادات البدنية إلخ: وهذا قسم ثالث، وهو ما كان دافعاً بين كونه حسناً في زمان وفيه؛ في زمان، كالصلاة والصوم من العبادات الدنية، فيصح من النصي أدائها من غير وجوب عليه، وفي صحة الأداء بلا لزوم عليه نفع بعض له من حيث يعتاد أدائها، فلا يترتب ذلك بعد البلوغ، ولذا قال عنه الصلاة والسلام: "تمروا صبيانكم بتصلاته إذا بلغوا سبعاً، وصبروهم إذا بلغوا عشرة". (مسند الإمام أحمد، رقم: ١٦٨٩)

يتردد بين النفع والضرر إلخ: وهذا هو القسم الرابع من المعاملات الدالة برأى النفع والضرر كالبيع، فإنه إن كان راعياً كان نفعاً، وإن كان حاسراً كان ضاراً، والنصي لا يميز بين الضر والنفع، ولا يمتنع فيه رأيه، فلا بد أن ينضم إليه رأي الولي.

فصار كالبالغ في ذلك في قول أبي حنيفة رحمته. ألا يرى أنه صحح بيعه من الأجانب  
بغير فاحش في رواية خلافاً لصاحبيه، وودّه مع الولي بغير فاحش في رواية لمعتبراً  
نسبة النيابة في موضع التهمة.

### [حكم تصرف الصبي المحجور]

وعلى هذا قلنا في المحجور: إذا تبرأ لم تلزمه العهدة، وبإذن الولي تلزمه، وأما إذا  
أوصى الصبي بشيء من أعمال <sup>أي فعل مركب</sup> لم يطلت وصيته عندنا خلافاً للشافعي رحمته. وإن  
كان فيه نفع ظاهر؟

فصار كالبالغ إلخ: فيعد تصرفه بالبيع الفاحش مع الأجانب، كما يفرض من بيعه عند أبي حنيفة رحمته بغير  
علم، فإنه لا يكون كالبالغ عدماً فلا تعدد بالنسبة الفاحش، وقد أجاز البيع بالبيع الفاحش مع الولي ضمن  
أبي حنيفة رحمته ورواه في رواية يفرض وفي رواية لا تعدد، وفيه أشار بقوله بغير فاحش: وهو ما لا يتصل بالنسبة  
في منه. في رواية إلخ: أي في رواية ثبت أنه ردّ أبو حنيفة رحمته بيع الصبي مع الولي بغير فاحش، لأن نيابة الولي  
حيث في موضع التهمة؟ إذ فيه تمسك أنه إما أن نحصيلاً لنفسه.

وعلى هذا: أي عسى أن ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه برأي الولي. في المحجور: وإن كان  
يتناول العبد والصبي، ولكن المراد هو الصبي. لم تلزمه العهدة: أي الأحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع  
والفحص والحصر في العبد؛ لأن في إلزامها معنى الضرر، ولاشت ذلك بالأهلية المعاصرة. تلزمه: لأن مضمون  
رأيه قد تدفع بالتضام رأي الولي إليه، فصار أهلاً للردم العهدة.

بطلت وصيته عندنا إلخ: اعلم أن الرخصة عندنا إزالة الملك بطريق الشرع مصافة إلى ما بعد الموت، فيكون ضرراً  
محصلاً فيعتبر إزالته آثار بطريق الشرع في حال الحياة، فلا تصح الرخصة، وما حصل فيها النفع من ثواب الآخرة بعد  
ما استعني عن المال بمقتضى ما يوافق الحال لا عبرة به، كما لو باع الشاة التي تشرق على الحلال لا يصح  
بيعه وإن كان فيه نفع محض، وعند الشافعي رحمته الرخصة نفع محض، لأنه يحصل هذا الثواب في الآخرة بعد ما استعني  
عن المال بنفسه بالموت، وما هو نفع محض بمسكه الصبي كالبالغ له، وإلى رد هذا المنهك أشار. نفع ظاهر: يعني هذا  
النفع دفع ما يوافق الحال لا غيره، وإن سلمنا أنه فيه نفع ولكن في بطلان الرخصة نفع أزيد منه.

لأن الإرث شرع نفعاً للمورث. ألا يرى أنه شرع في حق المصبي. وفي الانتقال عنه إلى الإيصاء ترك الأنفصل لا محالة، إلا أنه شرع في حق النافع كما شرع له الطلاق والعناق والمبة والقرض، ولم يشروع ذلك في حق المصبي، ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض، فإنه يملكه القاضي لوقوع الأمن عن التوى بولاية القضاء.

### [حكم الردة]

وأما الردة فلا تتحمل العموم في أحكام الأخرى، وما يلزمه من .....

نفعاً للمورث: فإن ثقل ماله إلى أقربيه عند استغنائه عنه أولى من النقل إلى الأجنبي، وهو أفضل شرعاً، لأن فيه صلة الرحم وإيصال نفع إلى القريب، وإليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله حين قال لسعد بن مالك: "لأن تدع ورثتك أضرب حيز من أبي تدعهم عائلة يتكفونك الناس". [إسهارى: رقم ٢٧٤٢]

شرع في حق المصبي: أي إذا مات المصبي ورث عنه وأولاد، ولو لم يكن فيه نفع لما شرع في حقه، فهذا تأييد على قوله: إن الإرث شرع نفعاً للمورث، فعما ثبت أنه في الإرث زيادة ثواب من الوصية فلا يفضل عنه ترك الأنفصل إلى الإيصاء إلخ: وما كان يتوهم أنه لم كان الإيصاء ضرراً فينبغي أن لا يكون مشروطاً في حق البالغ أيضاً دفعه. ولم يشرع ذلك: أي المذكور من الأمور من الطلاق وغيره في حق المصبي، يعني البالغ له ولاية كاملة، فكما يملك النافع يملك المضار أيضاً، بخلاف المصبي فإنه لا يملك المضار بنفسه بل ولله لا يملك أيضاً، كما قال المصنف ولم يملك ذلك: المذكور من الطلاق وغيره. وهو لو تولى وقومى والمصني ما خلا القرض إلخ: أي سرى لقرض لا يملك أحد على المصبي من الأمور المذكورة؛ لأنه محل المرحمة والاشتقاق لا محل الإضرار، أما القرض فالقاضي يملكه فله أن يفرض مال المصبي احتياجاً لأن فيه فائدة المصبي؛ إذ لو أودعه عند رجل ومالك عنده تلك مال المصبي لا يمكن الرجوع على المودع، بخلاف القرض فإنه وسحب في الذمة لا يمكن فصله منه بغير شهوة وبينه، فكان مضموناً عن التوى أي التلف.

له: أعلم أن الطلاق والنفاق عدم مشروعيتهما بغير الحاجة، أما عند وقوع الحاجة ومن الضرورة فهما مشروعان، فال غنى الأمة يشترط في أصول الفقه: زعم بعض متأخري أن هذا الحكم غير مشروع أصلاً في حق المصبي حتى أن أمراته عور محل للطلاق، وهذا وهم عدي، فإن الطلاق يملك يملك التكاح؛ إذ لا ضرر في إثبات أصل الملك، وإثبات الضرر في الإنذاع حتى إذا تخلفت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان صحيحاً كما ذكر صاحب "غاية التحقيق". وأما الردة إلخ: هذا لم يحسم، وهو ما يكون فيجاء لا يمتثل =



أحكام الدنيا عندهما حلواً ولا في يوسف يظن، فإنما يترجمه حكماً نصحه لا قصداً  
إليه، فلم يصح العفو من مثله كما إذا ثبت تبعاً لأبويه.  
لا يرد

## [أنواع الأمور المعترضة]

فصل في الأمور المعترضة على الأهلية العوارض نوعان: عارضي ومكسب،

وهو عند السبوي

نعم السبوي فيهم

أنواعاً

= ثم كذا، وكان الأولى أن يذكر مصنف هذا القسم على القسم الأول، واحتمل أن هذا القسم من  
الأعمال بعد من الشيء نوازل - والعياذ بالله تعالى - بعد رذاته عند أي حقيقة وعمد يثبت في حق الموكف  
الدنيا أو غيرها حتى شيء من أمره ولا يرت من أمره نفس، ولم يمت على إرضاءه كان مثلاً في الأمر كذا  
في العمدة، ولكن لا يثبت لأنه لم يوجد منه الشبهة في الخارج، ولم يثبت أحداً بعدد منه ولا يجب على الفاني  
شراء، وقال أبو يوسف والمالكي: لا يثبت رذاته في حق الموكف الدنيا لأنها غير نفس، وبما حكما مدحا  
بده لكونه صفاً نفساً، وما كان يثبت في هذا من وجوه عدة، لأنه مرفوع لعل تعين أنه لا يجب خطا، والقول  
صحة ارتكابه يؤدي إلى ذلك، فنحن في هذه حيث نبر أمره المسألة ونعزم عن موث أمره في المعير. أعاد  
عنه قبله، وبما يترجم إلى أحكام الدنيا: من الشبهة به وبما أمره المسلمة وحسن الميراث.

لا قصداً إليه، والشمس راجع إلى ما نحن في يوم هذه الأحكام من أنه ورد الحكم بسعة إرداده، لأن من  
له زعمها، لا أن يكون الحكم بسعة إرداده لأجل هذه الأحكام، والحاصل أن ما يترجم من الصبر ثبت صفة في  
حكم سعة الردة لا قصداً، مثله في مثل الإزداد، فنحن لا يصح بعد من مثل هذه، لأن العظم الذي  
لا يقص العير راجع بواسطة نزوء هذه الأحكام.

فصل في الأمور المعترضة على الأهلية، فإن لم يرد هذه الأحكام ولا يصح فيه إرضاءه زعمها، فكل في ما نحن  
منه، ولا مرجع عن حال لأعية شرع في حال الأمر المعترضة على الأهلية، على الأهلية: تمنع تلك الأمور الأهلية  
من قولها: على خلاف، وبعضها على أهلية الوجوب كالمسألة، وبعضها على أهلية الأداء كالمسألة، وبعضها  
توجب تغير في بعض الأحكام مع بقاء أهلية الوجوب والأداء كالمسألة، كذا قبل المعارضة. مع ضرورة، من  
عمره كذا، أي إذا ظهر أنه يمتد عن المصنف على ما حكاه، أي على طبعه من حيث أنه لم يثبت، وشبهه  
ولا كان عليه الأمور كذا، في تغير أحكامه التي تعنى بأهلية الوجوب أو أهلية الأداء، وكانت تمنع الأحكام من الثبوت  
حينئذ المعارضة، فجاءني، وهو ما كنت من قبله أحب الشرع، لا يمتد بعد هذه، وهذا يثبت إلى الصفاء

الصغر والجنون والعمه والسيان والنوم والإغماء والرق والمرض والحمض والنفاس والموت، وأما المكسب فتوعان <sup>من تكتسب</sup> به ومن غيره، أما الذي منه فاجهل والسفه والسكر والهزل والخطأ والسفر، وأما الذي من غيره فالإكراه بما فيه إلهاء <sup>محصل</sup> وبما ليس فيه إلهاء.

## [الجنون]

وأما الجنون فإنه يوجب المحر عن الأقوال، ويسقط به ما كان ضرراً <sup>أي بالمعنى</sup> محتمل السقوط، وإذا امتد فصار لزوم الأداء يؤدي إلى الحرج، فيطل القول بالأداء.....

انصر: وهو وإن كان مأمل الحقة ولكن ما به الإنسان قد يعرف من غير صغر، وقد لم يمرض آدم عليه وسواه مالم يفت من العوارض. والإغماء إلج: وإن كان الإغماء والجنون من أقسام المرض، ولكن لما كانا مختلفين بأحكام كثيرة يحتاج إلى بيانها لأردهما بالذكر. فتوعان: أحدهما ما هو حاصل منه، وثانيهما ما هو حاصل من غيره، فالجهل: وإنما جعل من للكسبة وإن لم يكن للسفه فيه اختيار، لأن الله قادر على إلهائه بتحصيل العلم، فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه بالاختيار.

والسفه: أي اللغة عبارة عن الحقة والاضطراب في العقل، ويتركب من السفه والعمه على ما قلنا ظاهر. الجزء: أي اصطلاح للمعركة إلى إتيانه ما أكتمه عليه، فأنقسام المكسب سبعة، ولما فرغ من تقسيم العوارض شرع في أحكامها فقال الجنون: وهو أنه غفل بالمدام غيب بحث على أهوال عذابة. مقتضى العقل من غير ضرر في عامة أحواله وضعف في بعضه، ولما فتنه على الصغر لأن حكم الصغر في أول أحواله كحكم الجنون. عن الأقوال: أي لا يهتم لأقواله كالإطلاق والمقتضى والمبة فلا يتعلق بأقواله حكم، ويكون قوله كعدمه حتى لا سفه بإجازة الولي، واحتراز به من الأفعال، وإن أشك ما إنسان يورثه بعضه على الكمال، لأن الأقوال لا تنصر وجودها بدون العقل والجنون لا عقل له، بخلاف الأفعال حيث توجد حسناً لا مرد لها.

يحتمل السقوط: عن إتيان بالأفعال كالحدود والكفارات والقصاص، فإنها تخمس السقوط عن إتيان بالشهادات، وكذا يسقط به الشهادات المشككة للسقوط مثل لصوم والصلاة وسائر العبادات، واحتراز بقوله "يحتمل السقوط" عن المضار التي لا تحتل السقوط إلا بالأداء أو إسقاط من أم الحق، كضمان الخلفاء، ونفقة لأقرب، ووجوب الدية والإرث، فإنها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا، هنا إذا كان الجنون ممتداً.

## [أحد الامتداد في الصوم]

ويتقدم الوجوب أيضاً لانعدامه. وحده الامتداد في الصوم أن يستوعب الشهر، وفي السنوات أن يزيد على يوم وليلة، وفي الزكاة أن يستوعب الحول عند محمد <sup>وقت ملوك</sup> <sup>يخ</sup>، وأقام أبو يوسف <sup>يخ</sup> أكثر الحول مقام كله تيسراً؛ .....

لانعدامه: أي الأداء، والخاص إذ كثر الجنون بأن اعتد فلا وجوب لأداء عليه، فإنه يفتي إلى الحرج ولا نفس الوجوب عليه أيضاً؛ لأن المنع من نفس الوجوب لأدائه، فإذا سقط الأداء سفل نفس الوجوب أيضاً لعوات الضرر، وتفصيل هذا أقام أن الجنون يمد أو غير ممد، وكل منهما إنما أصلي بأن بلغ محزوناً أو طار بعد البلوغ فذلك الأنعام كلها ماعداً؛ لوجوب العبادات كلها عند الشافعي <sup>يخ</sup>، وهو القياس؛ لأن أعلى الأداء نفوت بزوال العقل، ريثون الأهلية لا يثبت الوجوب والمعند سواء، كان أصلياً أو ضارباً مُسقطاً للعبادات كلها بالاتفاق، وأما غير الممد فهو إن كان طارياً فنفس بمسقط للعبادات عند علمنا ثلاثة استحصاناً والحاقاً بانسجم والإغماء، وإن كان أصلياً بأن بلغ محزوناً فمسقط عند أبي حنيفة <sup>يخ</sup>، حتى لو أقال قبل ابتلاخ شهر رمضان بعد بلوغه محزوناً أو قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر، ولا قضاء ما فاته من الصلوات، فحكمنا حكم القضاء، وعند محمد <sup>يخ</sup> نفس بمسقط، فيلزمه قضاء ما مضى من الشهر وقضاء ما فاته من الصلوات قياساً على الجنون العارضي؛ وهو ظاهر الرواية، وقيل: الاختلاف على العكس، فتفكر في هذا للقيام فاته من زوال الأقدام.

أن يستوعب الشهر: حتى لو أفاق في جزء من الشهر ليلاً أو نهاراً يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية، وعن شمس الأئمة المجلوني أنه لو أفاق في أول ليلة من رمضان أصبح محزوناً ثم استوعب ما في الشهر لا يجب عليه القضاء، وهو الصحيح؛ لأن الليل لا يضم فيه، فالإقامة والجنون فيه سواء. يوم وليلة: ولكن محمد يعتبر الصلاة حتى ما لم تعصر الصلاة متناً لا يسقط عنه القضاء، والشبهان يعتبران الساعات حتى لو حُرَّ قبل الزوال ثم أفاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما؛ لأن هذا الوقت باعتبار الساعات راد على يوم وليلة، وعنده عليه القضاء ما لم يمتد إلى وقت تعصر حتى تعصر الصلاة متناً، فبدعني في حد الشكر.

وفي الزكاة أن يستوعب إلخ: لأن ما لم تدخل الثانية لا تدخل الزكاة في حد التكرار. تيسراً: ودعاً للحرج في حق المكلف، فلو زال الجنون بعد مضي أحد عشر شهراً تجب الزكاة عند محمد، سواء كان أصلياً أو عارضياً؛ لأن الامتداد لسقوط الوجوب عنده تمام الحول، فإذا لم تتم الجنون وزال الجنون قبل تمام الحول فقد وجب الزكاة؛ وعند أبي يوسف لا يجب للوجوب الزوال بعد الاندثار، وقس على هذا امتداد الصلاة والصوم.

وما كان حسناً لا يمتثل الغير، أو فحشاً لا يمتثل العفو فثبت في حقه، حتى يثبت إيمانه  
 كلامه مائة مائة. أي من العفو.

ورده تبعاً لأبويه.

## [الصغر]

وأما الصغر فإنه في أول أحواله مثل الجنون؛ لأنه يحسم العقل والتعريف، أما إذا عقل فقد  
 أصاب ضرباً من أهلية الأداء لكن الصبا عذر مع ذلك، يسقط به عنه ما يمتثل  
 أي من العفو. أي بالاعتذار الذي من العفو.

غير: أي الفصح كالإيمان بالله العظيم تبعاً لأبويه: لأن الإيمان وكما الردة فمسماً لا يمتثل من الجنون، إن ركن  
 الإيمان للتصديق والاعتقاد بما جاء به النبي، وإذا لا يتصور منه تعذر العمل الذي يحصل به التصديق، وكذا  
 الردة اعتقاد الكفر وهو أيضاً لا يتصور منه خلاف إيمانه ورده تبعاً لأحد أبويه، فإنه يصح؛ لأن الاعتقاد ليس  
 ركناً ولا شرطاً له، فإذا ارتد أبواه فلا وجه إلى حمله مسلماً لا بطريق الأحكام وهو ظاهر. ولا بطريق التبعية؛  
 لأنها رالت ردة أبويه، علمهم بحكم ردة نوح أب أن يحكمهم بعو ردة، وهو فاسد لغيره بقول بنو تارة في  
 حقه، هذا إذا منع محمداً وأبواه مسلمان فارتدوا ولحقا به بدار الحرب. فإن تركه في دار السلام، وكذا لو ادرك  
 عاقلاً مسلماً وأبواه مسلمان ثم عر ولحقا به بدار الحرب، وكذا لو أسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم حين لم يصر  
 تبعاً لهما، وكذا لو أسلم أحد أبويه وهو عاقل بعد مؤسماً تبعاً لأبويه.

عقل الجنون: يسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون. إذا عقل: أي ترمي الصبي عن أدق درجات الصبا إلى  
 أوطأها، ولكن لم يبلغ إلى درجة كمال العقل. أهلية الأداء: نفس هذا كان أهلاً لأن يثبت في حقه وجوب  
 الأداء. عذر مع ذلك: يعني وإن كان أصاب ضرباً من أهلية الأداء ولكن نصفاً مع ذلك الإحصاء على لعدم  
 بلوغ عفه إلى درجة الكمال وعناية الاعتذار.

ما يمتثل السقوط: من حقوق الله تعالى مثل الصلاة والصوم، وسائر فرائض الإسلام والكفارات وماها تخمس  
 السقوط بالاعتذار ويمتثل التمسح والتبديل في نفسه، واحترز بقوله "ما يمتثل السقوط" عما لا يمتثل السقوط  
 مثل غرضية الإيمان، حتى إذا أذك العبي كان مبرحاً يترتب عليه ما يترتب على المؤمنين من وقوع العفة فيه وبين  
 روحه المشركة، وحرمانه من كرامته المشتركة، وحرمانه من المرات بينه وبين أهله للمسلمين  
 وحملته الأمر. أي الأمر الكلي في أحكام الصبي العهدة. أي يسقط عن الصبي الواحدة والشمعة.

ويصح منه وله ما لا عهد له فيه؛ لأن النسيان من أسباب المرحمة، فجعل سبب نسيان عن كل عهد يحتمل العفو. وهذا لا يفرق عن الميراث بالقتل عندئذ، ولا يفرق عنه حرمانه بارتكاب الكفر؛ لأن الرق ينافي أهلية الإرث وكذلك الكفر؛ لأنه ينافي أهلية الولاية، <sup>لأنه ينافي أهلية الإرث</sup> ولعدم الحق لعدم سببه، ولعدم أهليته لأبوه. جزاء.

## [العتة]

وأما العتة بعد البلوغ فمقتضى الصفاء مع العقل .....

ويصح منه، يعني يصح منه، ثم من القدي أن سائر عوارضه لا عهد له فيه أي لا يفرق فيه، مقتضى أن يفتقر أهلية سببه، وله أي ويصح خصي بالانقضاء عهد لأبوه ما لا يفرق فيه كقبول الرق المحلة له ونحوه مما فيه يقع محصر لسبب الإرث، ضمه وشروطه، أنه ينافي بالرقي كل طبع عليه يميل إلى لزومه حتى الصفاء. وأما شرطه فلا بد أن يكون كماله في جميع أحواله عهداً يحتمل بعداً، مثل نسيان الكفرات، وسائر عبادات خلاف ما لا يحتمل المعصاة كالأداة وحقوق العباد من ماله من شغل، ومقتضى الأمان. وبعد أي لأبوه أن الصفاء سبب العفو عن كل عهد احتل به، فإثره بالفتن؛ يعني هو قتل خصي موروثة حسداً أو سوطاً لا يحرم من ميراثه لأنه موجد، لمقتضى جنس السقوط بالنعم وبالعذر كالكفر، فإنه عتة أسقط عذر صفاً، ويجعل كذاً بوث من عتة.

ثم، وقد كان قد عتبه أنه إن كان كذلك فلا ينبغي أن يفرق النسيان من الميراث والكفر وأبوه، والكفر كما إذا كان النسيان المقتضى لا يستحق الإرث، ينافي أهلية الإرث لأن الإرث يختص به يكون الورث، ملائمة له، والحق لا يصح في المطلق لأن شرطه أن يكون طريقاً هو ملك الولاية.

وكذلك الكفر، أي مثل طريق الكفر في أنه ينافي الإرث، الولاية التي لا ولاية للمكافر على المسلم لعملة حره على عتبه، كما أن الكفر لا يفرق بين الميراث وبين أهلية الإرث من غير الولاية على ما ينبغي إليه قوة لعلى حكمة من ذكرها، فإنه لا يفرق بين من أعتبه به لعدم سببه وهو الولاية، وقد لا يوجد في الأخير، ولعدم أهليته أي لعدم أهلية المستحق والوريث ليس أهلاً له.

جزء أي جنونه، والخاصة أن حرمان النسيان العقل الرضخ أو المكاف عن ماله أهلية النسيان ولا يفرق بين من رتب حرمان الكفر والمفق حتى يذهب إلى أهلية من حرمانه لعدم أهلية له في وقت كونه، فعلاً، لعدم سببه، فإثره وقت كونه كالكفر، فلا يرى لمن من أعتبه بذلك لعدم الكفر، له أهلية أهلية ملك أهلية ذلك عتبه، فكذلك هذا العتة وهو الاحتياط في العقل تمت، فكله كلامه، فبشبه مرة بكلامه لاعتلاء مرة بكلامه الثاني، =

في كل الأحكام حتى إنه لا يمنع صحة القول والفعل، لكنه يمنع العهدة، وأما ضمان ما يستهلك من الأموال فليس <sup>أي أنه</sup> بعهدة؛ لأنه شرع جبراً، وكونه صبيّاً معنوياً أو محتوها لا ينافي عصمة العقل، ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبي، ويؤكّل عليه ولا يلي على غيره، وإنما يفترق الجنون والصغر في أن هذا المعارض <sup>أي يمنع أي ليد</sup> .....  
أي المود

ع أما السببه فلا ينافيه كلامه بكلام المخبرين أصلاً، ولكنه يعتره علة إما غصباً أو فراشاً، فيطابق منصبهما في الأمور من غير نظر وحكم في عواقبها. هذا هو الفرق بين البين بين العتوه والعتف، والله أشراف بها في كل الأحكام. فكما أن الجنون يشبه الأول أحوال الصباء في عدم العقل كذلك العتفه يشبه آخر أحوال الصباء في وجود أصل العقل مع تمكن العقل فيه، فحكم العتفه بحكم الصبي فعاقل في جميع الأحكام. القول والفعل: فكما جميع أحوال الصبي المعال وأفعاله من إسلامه وتوكله في بيع ما له وغيره وطلاق مكسوة غيره وإعتاق عبد غيره وقبول الهبة صحبة، كذلك جميع أفعال المعتوه وأقواله صحيحة، حتى أن عتفه لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصباء مع العقل. يمنع العهدة. يعني ما يلزم فيه إيجاب شيء وطرز بمعه العتفه. فلا يظالم المعتوه في المراكمة بائع والمشتري عند الفس وتسلم البيع، ولا يرد عليه بالعتف، ولا يؤمر بالتصريح فيه، ولا يصح طلاق امرأته ولا إعتاق عبده سواء كان، بإذن الولي أو لا، ولا يده وشرفه نفسه فهو إرد الولي؛ لأن في كل ذلك عهدة أي ضرر للمعتوه وأفعاله بمعه، ولما كان يرد عليه أنه على هذا ينبغي أن لا يجب على لأمره وكذلك على الصبي عند الخلطات، لأن في إيجاب الضمان عهدة أيضا عليهما.

فليس بعهدة؛ لأن ضمانها لأن المراد بها ما يلزم المعتوه، وضمان المتأخر لا يتضمن المتأخر شرعاً. جبراً: لكونه من حقوق الصباء وكون الأموال معصومة، لا ينافي عصمة العقل؛ لأنها ثابتة لحاجة. بعد إليه لتعلق بقاءه وقوام مصالحه به، وبالصواب وأفعاله لا تزال الحافة، فيبقى معصوماً، يجب الضمان بالاستهلاك.

عن الصبي: فلا يجب عليه العبادات، وإنما في حقه التعهيلات كما في حق الصبي، وإليه ذهب عامة المتأخرين؛ وقال القاضى الإمام أبو زيد: لا يسلط عنه العبادات؛ لأن الخطاب إليه صحيح لكونه مالمعاً، وأما عتفه فهو بمنزلة المرض بخلاف الصبي؛ لأن الخطاب عنه مرتفع، ويؤكّل عليه. أي ثبت الولاية على المعتوه لغيره كما ثبت على الصبي لتصور عقله. عني غيره: أي لا يثبت الولاية للمعتوه على غيره؛ لأنه عاجز عن التصرف بنفسه، فكيف يصح فيه المعز، ولأن الأصل في الولاية أن يثبت في حقه ثم يرد إلى غيره، وأفعاله لا ولادته على عصمه فكيف يثبت هذه الأشياء.

غير محدود، لقيل: إذا أسست امرأته عرض على أبيه وأمه الإسلام ولا يؤخروا، والنسب  
 أي المرأة المحرم  
 محدود فوجب تأخيرها. وأما نصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان.

## [النسيان]

وأما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى، لكنه إذا كان غالباً يلازم الطاعة....  
 أي نفس أي النسيان

غير محدود. بدليل لزومه وقت مثل خلاف عقل النصي؛ لأن له وقتاً محدوداً آخرى، الله تعالى عاقبه حين ذلك.  
 فقيل: نزع على قدره فهو محدود. عرض على أبيه الخ. أي إذا أسست امرأة المحرم الآخر عرض على أبيه وأمه  
 الإسلام؛ لأنه هو سببه لإباحة أن يعرض عليه الإسلام، وهو يقع غير الأبوين، فإن أسست أحدهما بقي التكاح بينهما،  
 وإذا لم يترك بينهما، ولا يؤخرا. عرض الإسلام إلى أن يفيق المشرود، لأن ليس له وقت، معين، فيه إبطال حوازمه.  
 فوجب تأخيرها: أي عرض الإسلام إلى ظهور أثر العقل في النصي لا إلى بلوغه؛ لأن إسلام النصي تعاقب صحيح  
 عندما، فيتحقق منه الإمان، فلا يعرض حتى المرأة إلى البلوغ، ولو زوج نحوسي أنه تصير امرأة بمحوبة  
 أو نكاح، لم أسست المرأة وظلت العفة لم يعرض الإسلام على النصي ولا على أمه حين بفرق، سيما بالإمان،  
 كما في الحديث، بل يجهل حتى يعقل النصي يعرض حينئذ عليه الإسلام، فإن أسست بقي التكاح بينهما ولا فرق،  
 بينهما، وذلك لأن لظهور عقله وقتاً معيناً بخلاف الجنون، هذا هو الفرق بين الجنون والنصر.

فلا يفرقان، أي لا فرق بين الله وآخر أحوال النصياع فلا فرق بين النصي العاقل والمعتوه في وجوب عرض  
 الإسلام في الحال، كما لا فرق في سائر الأحكام، حتى لو أسست امرأة المعتوه الكافر لم ير من الإسلام في الحال  
 عرض لاعتوه، كما يعرض على النصي العاقل للكافر إذا أسست امرأته، فإن أسست بقي التكاح بينهما، إلا فرق،  
 كما يفرق بين نصبي العاقل والكافر وزوجته وقت إتيانها عن الإسلام؛ لأن إسلام المعتوه صحيح كإسلام النصي  
 العاقل، وإقاربه المعتوه بالعاقل، فلا ينتجب الزوم إلى اعتوه، لأن اسم المعتوه قد يطلق على الجنون أيضاً.

النسيان فهو عدم ملاحظة الصورة الخارجية عند العقل عما من شأنه الاضطراب في الجملة أعني من أن يتمكن  
 ملاحظتها في أي وقت شاء، أو لا يتمكن إلا بعد كسب حديد، ويسمى ذهولاً وسهواً، هذا عند عدمه، وأما عند  
 انكساره فهو خاص، أي لا يتمكن إلا بعد كسب حديد، وتشم استدلالاً، ومنه هو جهل الإنسان بما كان يحيط  
 ضرورة مع غلبة الأمور كثير لا يمانع، واحترز بقوله "أمور كثيرة" عن إسمائه والنسي عنه، وإفادته في حله انتم  
 والإعتد، لا يمتنع، ما كان يعلمه من أمور كثيرة، ويقول: لا أماناً عن الجحش، فيه جهل ضروري بالأمور كثيرة  
 كان، ومنها قبله لكنه باق، وفي ما فيه، وفي المؤخر النسيان هو الانفصال أو بطلاً، قوة الذكر، وهذا أوضح مما قيل.  
 الوجوب: ولا وجوب الأداء، فلا تضاف الصوم والصلاة عن دونه بالنسيان من يرمي نكاحه الغضاء.

يلازم الصاعقة، أي لا يحمل الصاعقة عنه في الأغلب.

مثل النسيان في الصوم والتسبب في التضيعة جعل من أسباب العفو؛ لأنه من جهة صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العباد. وعلى هذا فلو كان <sup>أي حسب الموصوف</sup> إن سلام الناسي لما كان غالباً لم يقطع الصلاة بخلاف الكلام؛ لأن هيئة المصلي مذكورة له، فلا يغلّب الكلام <sup>بسلام المذكور</sup> ناسياً.

## [النوم]

وأما النوم فعجز عن

مثل النسيان إلخ. فإن النسيان في الصوم والتسبب في التضيعة غالب، أما في الأول، فلا في نفس الإنسان لميل بالتصنع وتشتغل في الأكل والشرب، فإذا اشتغلت شيء جاء الغفلة والنسيان عن شيء آخر وهو الصوم، فذلك عصى ذلك الأكل والشرب، فلا يفسد صومه، وأما في الثاني فلا؛ لأن الدبح واجب، فيه وعوفاً بتفرّ الطبع عنه وتفرّ حال البشر عنه، ولهذا لا يعمس الدبح كثير من الناس فتكر الغفلة عن التسمية فيعصى النسيان فيه عندنا، فيصح الذبح من أسباب العفو. في حقوق الله تعالى خاصة. لأنه من جهة إيج. وإذا كان حصوله يصح لله تعالى بدون اختيار العبد فيه صار سبباً للعفو في حق الله تعالى خاصة؛ فإذا أكل المذموم ناسياً لم يعمل بكفره ثم يأكل، وإذا عصى التسمية في الذبح بعمل كونه لم يفسد، فله "جعل" جواب إداء واحتمل جبر لكن قوله "اعترض" غير ذلك، وكلمة "من" متعلقة به. بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سبباً للعفو حتى لو نكس أحد مال إنسان ناسياً لم يفسد ماله لأن نسيان الإنسان ليس يصح صاحب المال حق يجعل فعله في حقه معزراً.

وعلى هذا أي وأن النسيان الغالب جعل معزراً سلام الناسي على رأس الأمرين على من أنه في التقصير الأخيرة، عملياً؛ بكثرة تسليم المصلي في تلك الحالة، الصلاة؛ لأن الغفلة محل السلام، وليس للمصلي هيئة مذكورة لها الفضة الأولى ثم الأخيرة، فيكون مثل النسيان في الصوم، فيجعل معزراً بخلاف الكلام في الصلاة حيث لا يحل معزراً. مذكورة لأن ما عفا عن النسيان إذا نظر إليها.

ناسياً. في الصلاة أي لا يوجب، ويكثر وقوع الكلام في الصلاة ناسياً، إذ حالة الصلاة هيئة مذكورة لهذا السبب، فكان وقوعه فيه لغفلة ونقص، فلا يوجب عندنا مفسد صلاته بالكلام ناسياً اليوم؛ فهو فترة طمعة يحدث في الإنسان فلا اعتبار منه، ويمنع الخواص الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه. وعند الأئمة هو ما يكون من وطأة الدعاء المعتادة بسبب وصول وضوئها بخلافه إليها، فترعى أعضائه وتكف =



استعمال القدرة ينال الاختيار، فأوجب تأخير الخطاب للأداء، وبطلت عبارة أصلا في  
الطلاق والعتاق والإسلام والردة، ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلاة حكم، وكذا إذا  
فهفه في صلاته هو الصحيح.

## [الإغماء]

والإغماء مثل النوم في قوب الاختيار .....

= مساكنها، تنفاد روح النفس، فلا بد في تلك الحالات من أن يكون الخوض الضعيف والحركات إلا ما كان  
معه ضرورياً في الحياة كالنفس والنوم والاضطراب استعمال القدرة ليس هذا تحديد النوم، فلا يخص بالإغماء  
لحدوده غير على تعريف بالحكم والأثر، وإذا لم يصح ما قبله ينال الاختيار لأن مدار الاختيار على الرأي  
والنصر، وهو لا يوجد وقت النوم فعقل القوى المشتركة، فأوجب تأخير إجماع عزم على قوله كقبح عز  
الاستعمال العسرة، وإلا فسله بالخطأ، والحاصل أن النوم ما كان عجزاً عن استعمال القدرة كان حكمه  
تأخيراً للحال الذي ورد للأداء، وهذا التأخير في حال العجز، ولا يستلزم الوجوب من حيث الاحتياط للأداء  
حقيقة للأداء، والإغماء منه وهو انقضاء على تقدم عدم الاستدراك لأنه لا يمتد لمبالا ومماراة عاقلة ولا يمتد  
الموجوب لعدم وقوع الخطأ في الأداء، واستدل على هذا نفس ما جوب قوله بطلان القول في أحكامكم عن  
الصلاة أو غيرها ثم فرغ إليها فليصحبها كما كان يصحبها لو فيها، ووجه ذلك، (أرم ٢٦)

أصل في الصلوة إجماع عزم على فريضة أو هو بدلي الاختيار يعني ما جبت اختياره لقوت رأي والتعبد  
بطلت عبارته فيما ينشأ على الاختيار كالطلاق، مع طلق لتتم أو اعتق أو أسلم أو أبقا لأنت حكيم غير  
مر فذلك الأثر، ولم يتعلق بقراءته إجماعاً فلما قرأ التسم في صلاته لا يسع من غيره، فاصح صلاته، وكذا إذا تكلم  
في صلاته لا ينعين كلامه له، وأما لا ينعين له ولا يبارك فيه فهو ليس بكلام حقيقة فلا ينعين، صلاته، وكذا  
لا يعتد بهما ولا كونه وسجوده لعدم رعا لا على حذارة.

وكذا إذا جهله إلى أي شيء لا يتعلق بقراءة التسم وكلامه حكم كما مر، فك لا يتعلق بهفه في الصلاة حركة على  
الذهب لمختار، فلو فهفه في صلاته لا يفسد صلاته، ولا يكون حادثة للعجز، وقال، الحكمك أو محمد لأكتفي  
تعدد صلاته ويكون حادثة لأنه قد استلزم أي الفهم في صلاة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت  
ولا فرق بين النوم والعمية إلا ترى لو اجتمع بين الغسل كما لو أثنى بشبهة في الفظة وتفسد صلاته  
كالسقط، وهذا أخذ عمدة التزمين احتياطاً، ونعني في هذه المسألة أن كل شيء تركها جوعاً للضرورة  
والإغماء وهو عطل القوى المشتركة والحوكة حركة بزيادة سبب مرض يعرض (الدماغ أو القلب، فهو مرض -

وفوت استعمال القدرة، حتى منع صحة العبادات وهو أشد منه؛ لأن النوم فترة أصلية، وهذا عارض بنافي القوة أصلاً، وهذا كان حدثاً في كل الأحوال ومنع البناء، أي الإساءة غير مطبوعة، واحترام امتداده في حق الصلاة خاصة.

و ليس يزوال عقل كالمجنون، وإلا لم يحرص الأنبياء عليه. وفوت استعمال القدرة: بل هو أشد من فوتهم في ذلك؛ لأن النوم حالة طبيعية كثرة الوقوع حتى هذه الأطباء من ضروريات الخير، بخلاف الإغماء على أن تعطل القوى، وفوت الاختيار وفوت استعمال القدرة في الإغماء أشد. صحة العبادات: كما يمنع النوم، لم يفرق المصنف بينه وبين النوم. أشد منه: أي من النوم كما مر بيانه، وأنه للمصنف بقوله أصلية: أي طرية بحيث لا يخلو عنه إنسان في حالة الصحة. أصلاً: بحيث لا يعرض كثرة من الناس في مدة حلقهم، والنوم وإن كان عارضاً باعتبار أنه زائل على معنى الإنسانية ولكنه لما صار كثرة فحسب غير عارض.

وهذا: أي لكونه أشد من النوم. كل الأحوال: سواء كان قائماً أو راکباً أو ساجداً أو متكئاً أو مستنداً بخلاف النوم، فإنه لا يوجب استرخاء المفاصل في كل الأحوال فيوجد أخذت؛ لأنه أدون في عدم الشعور من الإغماء. نعم إذا غلب ووجد استرخاء المفاصل فيحدث يكون حدثاً كالنوم مضطجاً لو متكئاً.

الياء: سواء قبلها كان الإغماء أو كثيراً مضطجاً كان للنسي عليه أو غير مضطج، فمن عارضه الإغماء في الصلاة فاقا وبني لا يجوز. فإن قيل: قال بخلاف: "من أصابه شيء أو رعاد أو قلس أو مذي فليصرف وليعوضاً ثم لين على صلاته ما لم يشك". رواه ابن ماجة، [رقم: ١٦٢٠] ثبت من هذا الحديث أن الياء يجوز في الحديث، والإغماء حدث أيضاً. لقول: المراد الحديث الغالب كالقبي، والمزعاف، فأما الإغماء فهو ليس بغالب الوقوع مع أنه حدث في جميع الأحوال محل بالعقل، وكل واحد منهما مؤثر في النسي من الأداء، كما قيل.

و اعتبر امتداده: أي، اعلم أن امتداد الإغماء في حق الصلاة يوم وليلة باعتبار الأوقات عند الشيعين، وباعتبار الصلاة عند محمد بن عيسى، وقال الشافعي رحمه الله: امتداده باستصحاب وقت الصلاة، فلو أقسم على رجل أكثر من يوم وليلة لا يلزم عليه قضاء ما فات من الصلوات، وفي الصوم لا يعتبر امتداده، وهو معنى قوله: حاصلة حتى لو أغسى عليه رمضان كله لا يسقط عنه الصوم، وكذا لا يعتبر في الركعات؛ لأن امتداده في الصوم نادر، ففي الركعة الأولى أن ينسى استوائه أخيراً، وهذا بخلاف النوم حيث لم ينس امتداده في شيء أصلاً، فالإغماء إذا لم يمتد يلاحظ بالزوم في وجوب قضاء الصلاة، وإذا امتد نالجنون والضرر، وهذا استحسان، والقياس أن لا يسقط بالإغماء سواء امتد أو لم يمتد، ولكن استحساناً بالفرق بين الامتداد وعدمه؛ لأن علياً عليه السلام أغسى عليه أربع صلوات فقتضين، وروى إبراهيم بن الحزمي في آخر كتاب الحديث: ثنا أحمد بن يونس ثنا زائدة عن عبيد الله عن نافع قال: أغسى علي-



فلان: إنه يعمل عبداً في شهادته وفي جميع أحكامه. وكذلك العتق الذي هو ضده، وقال أبو يوسف ومحمد عليه السلام: الإعتاق لا يتجزئ لما لم يتجزأ انفعاله وهو العتق، وقال أبو حنيفة عليه السلام: الإعتاق لإزالة الملك، وهو متجزئ يتعلق بسقوط كله عن المحل أي الملك لا يتجزئ وهو العتق، أي للسلطان

= لمعان فإنه يعمل بسبب إقراره عبداً في شهادته على تغير حيث يكون شهادته على الغير كشهادة فريق الكامل، فعلم أن الرق الثابت بالإقرار كامل غير متجزئ، إذ لو كان متجزئاً لكان هو بانضمام مثله إليه بمنسلة سر واحد في الشهادة، كما جعلت المراتبان بمنسلة رجل واحد فيها، وكذا هو عبد في جميع أحكامه مثل الحدود والأرث والحج والركعة، ولكن لا يثبت الملك لتفرقه إلا في النقص؛ إذ الملك متجزئ بالإتفاق كما أن الرق والعتق غير متجزئ بالإتفاق.

وكذلك العتق بإج: أي كما أن الرق لا يحصل بالتجزئ كما سر كذلك العتق الذي هو ضد الرق لا يحصل. وتفصيل للمقال هو أن الرق غير متجزئ كما عرفت، وضده العتق وهو أيضاً غير متجزئ؛ لأن العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص به أعلاً لتسلكه وشهادته والولاية، وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في بعض الشائع دون البعض، فكما أنهم اتفقوا على عدم تجزئ العتق والرق اتفقوا على تجزئ تلك المطلق للتصرف؛ لأن فرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالإجماع، وبمثبت لكل واحد منهما ذلك في النصف، وكذا لو باع نصف عبده يعني ملكه في النصف بالإجماع، لكنهم اختلفوا في تجزئ إعتاق الذي هو فعل العتق.

وهو العتق: وحاصله أن عند محمد وأبي يوسف عليه السلام لا يجوز تجزئ الإعتاق بمعنى أن إعتاق البعض إعتاق الكل؛ لأن العتق لازم الإعتاق؛ لأنه أثره، يقال: أعتق فعتى كما يقال: كسرت فأكسرت، وأثر الشيء لازم له، ولما لم يتجزأ العتق فثباته بين علمائنا لم يتجزأ الإعتاق؛ إذ لو تجزأ الإعتاق بأن يقع من المحل على جزء دون جزء، لزم تجزئ الحق ضرورياً، وقال أبو حنيفة عليه السلام: الإعتاق متجزئ، وأنه لا يستلزم تجزئ العتق حتى لو أعتق شعباً من عبده لا يعتق كله ولا بعضه، بل يكون رقباً في الشهادة وسائر الأحكام، بل يزول الملك فيما أعتقه؛ لأن أثر الإعتاق لإزالة الملك وهو متجزئ، فيترفع حكم العتق إلى أن يؤدي السيادة، فإن أقوى سلطة لذلك بالكلية فيحق كله.

الإعتاق لإزالة الملك: لأن العتق لا يفسد له أن يتصرف في حق المحل تعالى وهو الحق، بل له ولاية بالتصرف في حاله حتى وهو إزالة الملك، وفيه رد لما استدلل به صاحباننا من كون العتق أثر الإعتاق؛ لأن أثره إزالة الملك. وهو العتق: والحاصل أن أثر الإعتاق إزالة الملك، وهو متجزئ يتعلق بسقوطه كله عن المملوك حكم الحق، فإذا أعتق بعض العبد لا يثبت فيه العتق؛ لأن في صورة عتق بعضه لم يتحقق إزالة الملك عن كله بل عن بعضه، والعتق لا يتحقق إلا بإزالة الملك بالكلية؛ لأن العتق والملك وصفان متضادان لا يجتمعان في محل واحد.

فإذا سقط بعضه فقد وجد شرط العدة، فتوقف العتق إلى تكميلها، وحار ذلك كتمسك  
أعضاء الموضوع لإباحة أداء الفساق، وكأعداد الصفاق للمحرم.

### [الأمر التي ينالها الرق]

وهذا الرق يذني مالكيه الدال لقيام المملوكية مالا، حتى لا يملك العبد والمكاتب  
الشري، ولا تصبح منهما حجة الإسلام لعدم أصل القدرة وهي السامع البديهي؛ لأنها  
للمولى إلا فيما استنى عليه من القرب البديهي.

بعضه أي الملك فيما إذا اعتقت بعض العدة فقد وجد شرط العدة، أي حرها، وأعلن وهو العتق لا ينجس ولا  
إذا تمعت العدة بأسرها، فأما بقاؤه بعد جزء العدة، أي تكميلها، أي تكميل العدة وهي إرادة الملك.  
ذلك أي إرادة ملك الشئ هو منح الحرية، العتق الذي هو عتق كتمسك أعضاء فصل الأعضاء منح  
حق من عمل بديه أو دفعه رذل، عتقا فموت وشبه العتق، ولكن لا شئت لإدانة العتق التي هي غير  
محررة، غير تسلي جميع الأعضاء، للتحرير أي حرمة العتق، مأدود الإطلاق منحرة، وأعلن هذا الحرمة للعقود  
التي هي منحرة حتى من طعن لمرأته طلق أو طلقته بنت أهلا، وإنتهت حرمة العتق غير كمال لعدم  
والأمر عن بيان العتق، أن لا يشرع في أحكام الرق مثال وهذا الرق الذي نحن بصدده وفيه استمرار من  
التكليف فإنه وإن يستوى رق ولكنه لا يملك ملكة الدال، فقامه فمملوكه مالا، فالعبد لا يملك مالا، لأنه من مولا  
ومملوك له من حيث المالية، لا من حيث الإنسية، ووجوب المملوكية متصافا بوجوب المملوكية فلا اجتماع  
لشخص واحد من جهة واحدة، وفي ذلك، أنه يمكن أن يجمع من جهتين، فالمملوكية من حيث المالية،  
والملكية من حيث الإنسية، فالعبد.

حتى لا يملك العتق، وإن أذن لها المولى بذلك كما لا يملك الإرسال، لأنه من أحكام العتق، والشري الأكل  
بالسرة، وهي الأكل التي تؤكل وتضمها بغيره، معاملة من أسر، وإما حديث مكاتب ما ذكر مع أن العتق أيضا  
لا يملك الشري، لأن المكاتب لا كان أحق بتكليفه لحرية يأكل كان يجمع ذلك حوز الشري به، فأكل فهوهم  
مذكوره، حجة الإسلام، أي الفقه التي اعترضت نصب الإسلام، حتى يوجعا بفتح علا وإن كان يأكل المولى،  
نعمد عمل السرة، والقدرة والاستطاعة من سرة خط وحجب الحب، ولا قدرة لمرتب أهلا، لأنه إن تكون تدفع  
فيمده، والدفع بديهيتها مولا كما قال العتق من القرب البديهي، من العتق بالعتق، وإن العترة التي =

والرق لا ينافي مملوكة غير المال، وهو النكاح والندم والخيانة، وبناي كمال الحال في أهلية الكرامات الموضوعة لبشر في الدنيا كالقمة والولاية والحل، حتى أن دعتهم ضعفت برفق، فلم تخمل الدين بنفسها وضعت إليها مالية الرقبة والكسب.

أي دعتهم

## [أخل يتصف بالرق]

وكذلك الحل يتصف بالرق، حتى إنه ينكح العبد امرأتين وتطبق الأمة ثنتين .....

= يحصل لما الصلاة المفروضة والسموم المفروض ليست تملون بالإجماع، وإذا علمت القدرة أصلاً لم يثبت الوجوب، بخلاف العقر إذا حج لم يستغنى حيث يقع حجه مريضاً لأن ملك المال ليس بشرط على المشرط التنكح للأداء. والرق لا ينافي مملوكة الخ: لأن الرقيق ي حكم تلك الأشياء ليس بمملوك بل هو في تلك الأشياء الضرورية بأي على الحرية لأصلها، فيصير نكاحه وإقراره بائناً وانقضاءه والسرقة المستهلكة لأنه يحتاج إلى النكاح لأن نكاح شهوة الفرج مرض ولا مصل له إلى التمريض فحينئذ ينكح ولكنه معروف على إذن المولى دعاً لظهور عنه، فإن المهر يتعلق برقته فيباع معه، وكذا استباحته ثابت إلى النكاح، وأعياده في إبقائه، ولهذا لا تملك المولى أخل نفسها، وصح إقراره بالانقضاء لأنه في ذلك مثل الحر.

في الدنيا كالقمة الخ. قوله "في الدنيا" استدل عن الكرامات الموضوعة في الآخرة، فإن عبده والحر في ذلك سواء لأن أهليتها بالقرى كما قال الله تعالى: ﴿لِيَأْخُذَ أَخُو يَتِيمَ عَنْهُ اللَّهُ ثُمَّ يَتِيمًا﴾ [المحرم: ١٠٢]، وأما الكرامة الدورية فالعبد مبروم عنها فلا يصلح ذمته حتى لا يمكن أن يطالب بالنقص غير انقضاء مالية الرقبة أو اكسب ما لم يفتى أو يكاتب، وكذا لا ولاية له على أحد بالنكاح ولا عمل له من النساء ما غل للحر، فإن الحر أن ينكح أربع نساء، والرقيق نصف ذلك، ثم بين نقصان الأشياء الثلاثة بسبب الرق. ضعف برفق: دعيه إشارة إلى أن له أصل الذمة من حيث الإنسانية، ولكنها ضعيف بالرق حتى لا يطالب بالثنين غير انقضاء مالية الرقبة أو الكسب مالية الرقبة والكسب: فيباع في دينه ويؤخذ من كسبه. يتصف بالرق: كما ظهر أثر الرق في ضعف الذمة ضم أثره في نصف أخل، فذي ينفي عليه ملك نكاح المرأة.

ثنتين: سواء كان زوجها حراً أو عبداً لأن الرق كما يؤثر في نصف، حل للرجل كذلك يؤثر في نصف المرأة، ولما كان حل الأمة نصف حل الحرية كان يفتى حل الأمة نصف، ما يعمود به حل الحرية رقاً بين الحرية والأمة، وهو الظلقة ونصف. وأكن ما لم ينزع الطلاق الواحدة كمل، وصار ما يفتى به حل لأمة تطلقين كما قال مائة: طلاق الأمة تطلقين، وعتقا حيفشان". وناه ثمانيه [إرف: ١٦٨٢] وهذا الحديث جملة على الشافعي ينفى حيث ينزع الطلاق وقعدة بالرجل.

وتتصف العدة والقسمة والخذ، وانتقصت قيمة نفسه؛ لأنه أهل للتصرف في المال واستحقاق اليد عليه دون منك، فوجب نقصان بدل دمه عن اليد بقصان في أحد صربي الملكية كما تتصف اليد بالأثوثة لعدم أحدهما، وهذا عينا أن المأذون يتصرف نفسه، ويجب أنه أخكم الأصلي للتصرف وهو اليد،  
 في نفسه

ويصف العدة الخ إذا العدة عظيم تلك منكاح في مؤ. لساء فينصف، فيكون عدة الأمة جعته؛ إلا الواحدة لا تنصف. ولا تأمر لشكامل احتياطاً، وإليه أشار مثلاً كما أمر الله، وكما قسم عدة مائة عن الخل منصرف، فيكون للأمة نصف أخوة، فيجب المزوج على الحرة يرمين وعلى الأمة يوماً، والخذ عداً من سب النصفين مع ورود الثقة، من كملك في عدة نعم كان العترة عليه أثراً، والنعم في حل عدة من كلمة بالسنة إلى آخر فوجب عدة المائل للتصريف كالمال، خلافاً للضعف في السيرة.

وانقصت من إنا قل بعد خطأ، وحسب على عاقلة المقاتل فيته، ولكن لا تزيد على عشرة آلاف درهم وإلا أعقبه عترة، ألفاً أو أكثر من ينقص من عشرة آلاف عشرة دراهم خطأ لثمة على مائة أخرى، بدية آخر عشرة آلاف درهم، واستحقاق أحد عشر أي مال، تنطق، على قوله للتصرف.

كما تتصف اليد بالأثوثة إذا دية الأثوثة نصف دية الماكر، فعدم أحدهما، أي أحد الصربي للمالكين، وجماله أن المالكة تومنون مالكة مال وكسافاً بالمروة، إلا العدة يملك مالك اليد وانصرف في مال لا يملك الرقية أي لا مال أصلاً مالاً، والذي مالكة ما لا بد، مال، هذا ملك انتفع كالمكاح وثبوتاً بالمكاح، فلا تعد أهل هذا القسم دون المراثي، ولكن ثبوت لقب الأول له على وجه النقصان كما مر، فيكون قيمته الخاصة عن قيمة آخر أي مائة، إلا أنظر نفس نفسه على وجه الكمال نعم لم يزل بعد غير فعال بالسبب الأول مطلقاً، لكن مائة نصف قيمة المهر ثم زاد، فلما ليست بأحد القسم الثاني مطلقاً أي لا على وجه الكمال ولا على وجه النقصان، فيكون قيمتها أي دية نصف دية آخر، لأنها دية أحد صربي الملكية بالكلية، خلافاً لعتد دية غير مائة، في أحد صربي الملكية بالنقص في صفه وهو ملك المائل بعد ثبوت نفس المائل له، بل لا يصرف به فإن قيل: النص بعداً مائة بنفس المائل بالكلية مثل مراد التوقف بكسبه على إحارة مائل

أقول: مالكية المكاح ثبت له بكماله حتى يزاد أنه فيها القوي بل هو فيها مثل آخر، وإنما يوقف على إذن التوفيق دفعاً لتأخر في حياته لا لتقصان في مالكية العدة، وهذا عترة أي يكون العدة أهلاً للتصرف في مال ما يجب يتصرفه المولى الأمارة لا صربي الأثوثة، وبذلك على إكراهه وهو بهذا، وإنما ملك الرقية فيها بالحب إلى ملك اليد من المروءة، وفي دفع ما احتج به بشاهعي على مائة، وهو أن تصرفه بعد ليس =

والذين يخلقه فيما عو من الزوائد وهو المثلث المشروع للتوصل إلى اليد، ولهذا جعلنا العبد في حكم المثلث وفي حكم بقاء الإذن كالب كبير في مسائل مرضى الموتى، وفي عامة مسائل المأذون.

أعني على طريق الاستعانة من قول كالف كيل وفيه على أن يفسد به كعدة كالولد، ونفري الاحتجاج أنه لو كان أهلاً للتصرف لكان أهلاً لملكه في التصرف، ذلك لرفعة، والسبب لا يوجد بعد حكمه، والمثلث لا يثبت له إجماعاً، فكذا تصرفه في ملكه المثلث وهو هذا المثلث يسلم منه موقوف وهو تصرف، وإذا لم يثبت له التصرف به فكيف أهلاً لاستحقاق اليد لأن اليد إلى يفسد بملك التصرف أو اليد، ونفري الرابع أن التصرف الأصلي من تصرف ملك اليد، وهو حاصل للبدن لأن الإنسان يحتاج إلى ما هو سبب لحياته، ولا يمكن ذلك إلا بكونه في يده، وأما ملك الرفقة فهو ليس بأمر سبب له، وهو مقصود أصلي من هو رغبة إليه، وعدم أهلية اليد الموصلة لا يوجب عدم التصرف إذا لم يمكن أن يكون له إسماء أخرى.

وهو المثلث المشروع مع أن يكون الموتى قائماً مقام البدن في ملك الرفقة الذي هو رغبة إلى الملك اليد الذي هو موقوف، عدم أهلية البدن له، وهذا أي، ولأن المثلث لا يثبت لعدم أهلية من يملك الموتى.

جعلنا العبد في المثلث أي البدن في ملكه، تصرفه، ومساواة اليد، مستقل، وأصله، ولكنه في حكم البدن أي ملك الرفقة، وفي حكم بقاء الإذن كالوكيل أي غير مستقل، لأنه ليس أهلاً لملك الرفقة، حتى لو اشترى شيئاً يقع الملك للموتى، فكذا هو كالوكيل، فمستولى حتى المحر عليه بعد الإذن غير مستقل، كما للمعك كل حق عزى التوكيل، بدون إضفاء في مسائل إجماع، ومعنى قوله "في حكم المثلث"

وفي غرضه مسائل المأذون، متعلق بقوله "لأن الإذن"، واستعمل لنا حكمة في حكم المثلث في مسائل مرضى الموتى وفي حق بقاء الإذن في أكثر مسائل المأذون كالوكيل، صورة القسم أو كون هي أن يقول أذن لعبد في التصرف، فكل ما يقع العبد، أو بشرى منه، فاحس أو يصر في رداء مرضى الموتى لا يصح معلقاً بأن كان على الموتى من يتعلق من العبد، وإن لم يكن عليه من يتبع من ذلك مال عند أي حصة من، لا من جميع آثار نصت حتى الموت، به لأنه نسبة التوكيل، والمثلث متعلق، وحسب كأن الموتى بالمرضاة، فاحس من الموت، وبمجرد ما عمل المأذون عند يتبع نفس الوكيل في حالة مرضه مع كمال، وأما الحاجة بعد فاحس فاطلة عند حكمة، وأني يوسف حرم، ولو كان هذا التصرف في حالة صحته يصبح ويحرم من جميع حال الموتى، ولا يكون العبد في ذلك صحة الموتى كالوكيل، وصورة القسم الثاني، هي أن يصدق المأذون أن يصدق في صحته، ثم يحرم الموتى المأذون التوكيل لا يحرم أنزل كالوكيل، وإذا وكل غيره، وقد فلا يمكن، فعمل رضاء، ثم عزى إلى كل وكيل فأقول، لا بد من أنزل، نعم لو مات الموتى صار محجوزاً كما لو مات الموكل صار معزولاً، ففي هذه المسئلة ونظائرهما جعل العبد



## [الرق إنما يؤثر في قيمته لا في عصمة الدم]

والرق لا يؤثر في عصمة الدم وإنما يؤثر في قيمته، وإنما العصمة بالإيمان والدار والعبد فيه مثل الحر، ولذلك يقتل آخر بالعبد قصاصاً، وأوجب الرق نقصاناً في الجهاد حتى لا يجب عليه؛ لأن استطاعته في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى، ولهذا  
 م يستوجب السهم الكامل من الغنيمة،  
 أي لم يستحق أحد

= كالوكيل في حال بقاء الإذن، وإنما قال: في حال بقاء الإذن؛ لأنه في حال انتهاء الإذن ليس كالمكيل عندنا؛ إذ لو كمل تصرفه بخصوص فيما وكله بخلاف الآذون؛ لأن الإذن في نوع من التصارة يكون إذن في الأنواع كلها خلافاً للشافعي... وأن الإذن لا يخلل الشئ عندنا نحو لو أدن لعبده شهراً أو شهرين كانا مانعونا أبداً إلى أن يحمر عليه، وهذا هو ثمره بخلاف يسا ويز للشافعي...، ولما كان يرد أن الرق إذا أثر في نقص قيمة العبد عن دية الحر علم أن العبد لا يماوي الحر، فكيف يجوز أن نقبل آخر بالعبد قصاصاً؛ لأن القصاص ينجم عن مساوات، ولا مساوات بينهما، دفعه فزعة: والرق لا يؤثر... فلا جد منها ملكية ولا يفسده.

في نفسه: أي قيمة الدم حتى ينقص من قيمة الرقيق عشرة دراهم إذا كانت مثل دية الحر لو أكثر منها. فيه: أي في كل واحد من الدار والإيمان، من آخر: علم أن العصمة عبارة عن حرمة التعرض بالإذلال لحق صاحب الشرع وصاحب الدم، فهي على نوعين: مؤثرة توجب الإثم فقط على تقديم التعرض، وهي ثبت بالإذن فقط، ومؤثرة توجب مع الإثم القصاص أو الدية، وهي ثبت بالدور أي بالاعتزاز بدار الإسلام، والعبد يساوي الحر في الأمرين، فيسار به في العصمتين، وبذلك: أي لأجل المشابهة في العصمتين.

فصاحبه: خلافاً للشافعي...، فإن عبده لا قصاص بيننا لعدم المساوات في التعصبة، وهي عبارة عن ذات موضوعات بأنواع الكرامات، وقد تمكّن في العبد معنى الثابتة وهي شغل بذلك الكرامات، فأخر نفس من كل وجه، والعبد نفس ومان، والجواب أن المساوات قد وجدت فيما هو الأصل، وعنده يبنى القصاص، وأما الكرامات فصحة رامة لا يعلّق بها قصاص إلا يزعم أن لا يجرى القصاص بين المذكر والأنثى لأن الأنثى دون المذكر في استحقاق الكرامات الثلاثة، ولذا اتصف ديتها عن دية كما مر.

غير مستثناة على المولى: إذ العبد مع البدن وجميع المنافع البدنية، واستثنى عن ذلك كالصوم والصلاة، ولم يحش في البعض نظراً إلى الوثني كالحج والجهاد، فلذا لا يعلّق له القفال بعد إذن المولى بالإجماع إلا إذا صمم الكفار. ولهذا: أي لأن الرق لو يجب قصاصه ولم يثبت له الجهاد. الكامل من الغنيمة: سواء قاتل يادن للمولى أو غيره فإنه، =

وانقطعت الولايات كلها بالرق؛ لأنه محرز حكمي. وإنما صحح أمان المأذون؛ لأن الأمان بالإذن يخرج عن أقسام الولاية من قبل أنه صار شريكاً في الضيقة، فلم يرد ثم تعدى إلى غيره. مثل شهادته خلال رمضان. وعلى هذا الأصل يصح.....

= وهو مدع العامة؛ لأن استحقاق سهم الكامل إما هو باعتبار الكرامة، والعقد فقد لوصف الكرامة على ربح له إمام ولا سهم، وقد صح أنه غير كذلك بترخيص المالك ولا يشهد كما روي الترمذي في جامعه عن حمير بن أبي الجعد، قال: شهدت عمر مع سادتي مكثوا في رسول الله مكة وكلموه في عموك، قال: عمر ي، فقلنا لم نجد، وإذا أنا آخره، فأمرني بني من حرني المتابع" الترمذي، رقم ١٥٥٧. أي من كانت نسبت وإسقاطه، وقال بعضهم: بينهم بعد أيضاً.

عمر حكمي، فحصل بموته مثل الضمة والمحل والولاية، ولما جرى المصنف الضمة واختلف شرح الآراء في الولاية، فالجواب لا ولاية له على غيره، والولاية عند القول على الغير شاء أو لم، وذلك لأن الرق محرز حكمي، نصير العبد عامراً عن التصرفات في نفسه، فثما لم يكن لشعب ولاية على نفسه م يكن على غيره، لأن ولاية المرء بغير أولاد على عنه ثم تعدى منه إلى غيره، فالحمد ليس به ولاية قضاء وشهادة والربوبية وغير ذلك من الولاية القضائية. صحح أمان المأذون بإخ: دفع لما يرد على قوله "وانقطعت الولايات كلها"، وهو أنه على هذا لا يصح، أما المأذون للكافر الخري في الشهادة؛ لأنه لا تصرف على الغير بإسقاط حقوقهم في أموال الكفار وأنفسهم اعتباراً واسترقاقاً، والصرف على الغير ولاية، فمدع أن أمان المأذون ليس من باب الولاية، وإنما صحح أمانه باعتبار أنه بسبب إذن المولى مسلم شريكاً لغزو في الضيقة، أي فرضه لغير أنه إسلاماً خاصاً يستحق الرضا على المولى بإذنه إذا ملك واستحق، ثم إذا أمن المأذون في قتال الكفار فقد أئلف حقه من الضيقة التي الرضا أولاً ثم تعدى أمانه إلى الغير ضرورة، بخلاف المحذور فإن أمانه ليس بصحيح؛ لأنه لا يستحق الرضا أولاً لفقدان إذن المولى في حقه، ولما يجمع، لأن بعد مخرج سائر العامة عنه، ولا اعتبار به.

وقال الترمذي: وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه أخبر أن أبا عبد الله روي عن حمير بن أبي الجعد، قال: "أدع نفسي ما أدرهم" [الترجي، رقم ١٥٥٧] ومعنى هذا عند أهل العلم أن من أعطى المسلم من المسلمين فهو حائز على كهم، أقول: هذا يدل على أن من أدع من بعد رسول الله مادوناً أو لا، شرط أن يكون مؤمناً مجزاً أمانه، كما ذهب إليه محمد والشافعي، ومن وجس أن حبيبة بين المأذون، فعلى هذا أفراد من العامة المأذون لا مرة. مثل شهادته: أي هذا لأمان مثل شهادة غيره. خلال رمضان: حيث يمدح بشهادته ونسب من الولاية إلى المأذون أن بعد أقرام الصوم نفسه أولاً ثم تعدى حكمه إلى الغير. وعلى هذا الأصل هو أن ما يلزمه أولاً تعدى إلى غيره تبعاً.

بقرواه بالحدود والنقصان، وبالنسقة المستهلكة وبالقامة صبح من المأذون، وبالمحور  
اختلاف معروف، وعلى هذا فتأتي حاية العد خطأ: إنه يصير جزاء حمايته، لأن العبد  
ليس من أهل ضمان ما ليس بمال إلا أن يشاء المولى القداء، فيصير عائداً إلى الأصل  
عد أي حيفة خطأ، حتى يطل بالإفلاس.....

فرواه أي تعد مأذوناً كان أو محموراً بالحدود إلخ: لأن صوره بله أولاً ثم يتبدل إلى عول تعداً  
وبالنسقة المستهلكة: بأن تعد المأذون أو المحمور في سرقته خطأ استهلكته، يصح إقراره، حتى يقطع به  
ولا يوجب التمسك عليه.

وبالقامة صبح إلخ: أي صح بقرن المأذون بالنسقة الفاسدة حتى يرد المال على المورق منه ويقطع به  
اختلاف معروف: أي في إقرار تعد محمور بالنسقة الفاسدة العدول في كذبه المولى، فعند أي حيفة به، سطلع  
به في مال على المورق منه، وفان لم يمسك بقطع ولا يرد المال من المورق منه؛ لأن فيه صراً بالمولى،  
وإقراره في من المورق غير صحيح، ولكن المورق يملك ما يقره فليس منه بعد الإعتد، وبذلك يقطع  
ولا يرد يمكن بضمير مال بعد الإعتد؛ لأن إقرار المحمور يكون المال موجود في به مال المورق منه فأنه  
على المولى: أنه وعد في يده مال المولى، فلا يصح بقرره في حق المورق، وإذا لم يصح الإقرار بالنسقة فلا يقطع  
بده لأن التسليم إنما يكون في النسقة، ولكنه عاقل بالغ يحكم بقرره في حقه منه بعد الإعتد. هذا التبرج  
بعده، فمن شاء، أن يطلع على بعض عده فنه ونسب لوهم فنه إلخ إلى كتب القصة.

وعلى هذا: أي على أن الفرق بين سكة مال أو أنه يتلى كمال العدل، حمراً بخفاضة أي إن سبي أحد خطأ  
أن قتل رجلاً خطأ أنه كاذب يرمي إلى عقوبة موقعة على امرئ ثم مات، فيؤخذ العبد في سلك الخلاء ويقبر  
عده ليرتد الغنم إلا أن يختار المولى العدة بالإقرار، ما ليس بمال فاعلم أن الواجب في الحقة خطأ هو أن يكون  
مالاً وأجراً على العدل، وأنه هو المورق، أو على عاقبه، وهذا المال المذموم يكون حالة في حق العدل كماله  
عبث شديد متقد حيث لم يقبضه ماله، لأن المذموم يمر ذمراً، وعوضاً في حق الخفي منه فكون الخلف هم مال  
بأي وجوب أدية على تعد؛ لأنه ليس بأهل لفصل، وإنما لا يملك أن يبيت شيئاً ولا يجب عليه صفة أخرى من  
سفة والكسوة، وتكون أنه مما لا يهين بوجوب حتى شلف على العدة، والعبد لا يصلح لنفع ساء، لأن ليس لهلاً  
لصدة، وليس له عاقبة نافع المال، فتعين دفع العدة إلى يده الحقة حراماً.

وفرواه إلا أنه يشاء إلخ: متصل بقوله "يصير جزاء"، والأصل: وبالأصل في الحماية خطأ في الإقرار عدولي، حيث  
أنه التمسك بالصلح، وإلما يصير إلخ: دفع العدة ضرورية أنه بعد ليس بأهل لفصله، فإذا أضاف الأمر إلى الأصل لا يطل =

## [المريض]

وعندهما يصح بمعنى الحيوانة. وأما المرض فإنه لا يباي أهلية الحكم ولا أهلية العيادة،  
نكتة لما كان سبب الموت، والموت علة الخلافه كان من أسباب تعلق حق الموارث  
والفروع بماله، فثبت به الحجر إذا اتصل بالموت مستنداً إلى أوله بقدر ما يقع به صيانة الحق.  
أي ما لا يترتب على ماله

= الأصل بالإفلاس، حتى يجب دفع ثمنه إلى أوليائه، وإليه أن يشار، بصريح وجوب الأرض على المولى.  
بمعنى الحيوانة، أي بطريق الحيوانة كان العبد أحال على المولى، وإذا تى ما عليه بالانحياز بعد إلى رفقة كما في  
سائر الحيوانات. ويخص نكاحه أن المولى إذا اعتز العبد ثم غلبت عن لا يحد ما يؤذيه إلى وبه اجتهاد كان  
الأرض دسماً في دمة المولى، حتى يأخذ ولي الختابة ما يجد عنده من حقه، ولكن لا سبيل لأولى العيادة على العبد  
بل بقي العبد مملوك المولى كما كان، هذا عند أي حبيفة ماله، ولول أبو يوسف وعنده يذهب إلى ذي جوى.  
الأرض إلى أوليائه الختابة، فإن عثر بالإفلاس دفع العبد إليهم، وهم أن يأخذوا العبد في العيادة، ولما مرع عن  
عك الرق شرع في المرض فقال: المرض: فهو هيئة بنية نظار الصحة، تكون الإغتيال بها لأغلا ما يقع، معنى هذا:  
السبب والحول والإغتيال، وبما مرع كما صرح به الأطباء، فيرد أن أحكام تلك الأمراض المدفوعة غير أحكام  
المرض الذي يبحث عنه في هذا المقام؛ لأن الحول والإغتيال يعني أهلية العيادة. التهم إلا أن يقال: إن المراد بهذا  
المرض غير ما سبق من تلك الأمراض؛ إذ المراد هذا المرض ما لا يتعل بالهقل والاختيار، فلهذا.

أهلية الحكم. أي توبة الحكم ووجوبه على الإطلاق؛ لأن المرض لا يتعل بالهقل والاختيار، ولا في أهلية الموارث  
والعقاب، فتوجه عليه المذهب، فثبت في حقه الأحكام سواء كانت من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم، أو من  
حقوق العباد كالطلاق والمبايع والشراء. أهلية العيادة، لأنه لا يتعل بماله، فيكون أهلاً للصحة من المقتدر، حتى  
صح خلافه وإعنته وكل ما يتعلق بصحته. وما كان يرد عليه أن المرض لم يكن من أهلية العيادة كان ينبغي أن  
لا يتعلق قتله حتى القفر، ولا يثبت الحجر عليه بسببه حتى يصح وصيته، وبما من جميع المال دفعه بقوله: نكتة إجماع

علة الخلاف: أي خلافه الورثة والعماء في ماله؛ لأن أهلية المالك قد ضلت بالموت، فيحلته الموارث؛ لأنه أقرب الناس إليه  
وهم، لأن ماله مشغول عنه، وما كان المرض كما كان من أهله. أي مستنداً إلى أوله. أي قول المرض؛ لأنه لا يظهر هذا  
مرض الموت إلا اتصاله بالموت، فإذا اتصل به ثبت أنه مرض الموت، فثبت الحجر مستنداً إلى أوله؛ لأن سبب الحجر  
مرض مستند بمضاف الحجر إلى جميع الناس أي إلى جميع أجزائه من يوم موته إلى يوم الموت، لا إلى آخر الأجزاء،  
يقال عنه الموت؛ إنه محصور عن التصرف من أول المرض، فقلو ما يقع إجماع، أي يثبت الحجر في المثل الذي يستوي من  
حق التزيم والموارث، فثبت الحجر في الظنين وأهل الموارث، وفي جميع المال إذا كان من فروع مستنداً لصحة مخرقة. =

## [إعتاق الرأهن ينفذ]

فغير: كل تصرف واقع منه بمقتضى الفسخ، فإن القول بصحة واجب في الحال.  
ثم التدارك بالقبض إذا احتيج إليه، وكل تصرف واقع لا بمقتضى الفسخ <sup>أو بالتصرف</sup> جعل كالتعلق بالثبوت. كالإعتاق إذا وقع على حق عريم أو وارث، بخلاف إعتاق الرأهن حيث ينفذ لأن حق المرهن في ملك اليد دون ملك الرقبة، وكان القياس أن لا يعتك المرهن المصلحة وأنه الحقيق المأثية لله تعالى: .....

- وبذلك كان أقل من التركة وهو حصه، وإذا كان الرأهن من أصل معلق على الوارث والعريم منه، يؤول إلى الفسخ، حيث بعد صحة التصرف، وذلك على ما في الشريعة والمأثية واجب في الحال، والحكمة من تعلقه "كل تصرف"، ذلك لأن الثبوت مشكوك في الحال، وليس في صحة هذا التصرف في حال السر، وأما قبل الفسخ إذا احتيج إليه حتى يفسخ هو الرأهن ووجبه في جميع ما في الحال، لأنه لا يلزم التصرف بأحد في الحال وإن بعدوا بالثبوت، فإن ما في الرأهن من ذلك أيضا يفسخ عنه ووجبه نفس ما يقع به صيانة للحق، لأنه حيث احتيج إلى تصدده صيانة على العريم والثبوت، وأنه ثبوت موقوف، ثم التعلق به احتيج إليه أي إن تفسر، وذلك بعد موته إذا ترك ديناً وارثاً، كالتعلق بالثبوت إجماله، عن الرأهن عينا من ماله المصدق ما يدين، أو عينا غيره يدينه على الذات، فحكمه عند العبد في حياته الرأهن مثل حكمه فاداره، وهو يعتق بالثبوت، فكما أنه لم يترك عنه في حياته المولى في جميع الأحكام التي تفتقر إلى التكرار، كذلك يعتق في ربه الموت عند في حياته المولى، وكما أنه لم يترك عنه موت المولى ولكن يفسخ في قيمته المرماء وأورثه كذا في المعتق في الرأهن سر بعد موت المولى ولكن يفسخ في قيمته المرماء والموت، وهذا إذا لم يخرج أحد من الثلث، أو لم يكن في المال، وهذا بالنسبة، وإذا كان في المال، وهذا بالنسبة وهو يخرج من الثلث فينفذ لغت في الحال لعدم تعلق حق الوارث والعريم به.

ولا كان يرد أنكم قدس من الإعتاق إذا وقع على حق عريم أو وارث لا ينفذ في الحال، على هذا لا يجوز إعتاق الرأهن عنه المرحون بعد المرحون، لأن حق المرهن وهو عريم قد تعلق برقبته ومع ذلك جودكم بالتألف، دون ملك الرقبة، إذ منتهى الحاجة يبقى في حق الرأهن وهو يتكفى له الإعتاق الصلة وهي تلك المال المعروض كافة والصدقة، الخوف المأثية: كالتكرار والكفوف وسدده النظر.



وحقيقة وشبهة حتى لا يصح بيعه من الوارث أصلاً عند أبي حنيفة رحمه، وبطل إقراره له وإن حصل باستيفاء دين الصحة، وتقوم الجودرة في حقهم كما تقوم في حق الصغار.  
جزء

## [الحيض والنفاس]

وأما الحيض والنفاس فإفهما لا يعدمان أهلية بوجه ما لكن الطهارة عنهما شرط لجواز أداء الصوم والصلاة.

وحقيقة: بأن نؤمى لأحد المورثة. وشبهة: بأن باع الجبد من الأموال الربوية بالردى منها. أصلاً: سواء كان بمثل القصة أو لا. عند أبي حنيفة رحمه. هذا مثال للقسم الأول، وهو الوصية صراحةً. دين الصحة: الذي كان له على الوارث بأن يقر المريض بأبي حصلت من فلان الوارث ديني الذي كان عليه في حالة الصحة، وذلك لأن في إقراره بالاستيفاء، لعمدة أنه يريد إسقاط الدين عن ذمته، فكانه يملك هذا المقدار من المال، وهذا مثال للقسم الذي وهو الوصية معنى، ولما كان القسم الثالث وهو الوصية حقيقة أظهر، لم يذكر له مثلاً.

ولتقوم الجودرة إلخ: بأن باع المريض مالا حياً مال ردي من جسده من وارث ليبلغ نفع الجودرة إلى وارثه: لأن الجودرة وإن لم يعتبر ما وقت بيع الجبد بالردى من جسده كبيع الخطة الجيدة بالخطة الردية ولكن تقوم هذه الجودرة إذا باع المريض بوارثه دفعا لكيسة لا يجوز هذا البيع، كما تقوم إذا يبيع المومي أو الأب مال الصغير من نفسه متجانساً دفعا للضرر، فلا يصح بيعه، وهذا مثال للقسم الرابع.

الحيض والنفاس: جمعهما لتشابههما صراحةً وحكماً. أهلية: لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأكل.

بوجه ما: وذلك لأنهما لا يجلان بالذمة والعقل وقوة اليدين، ولما كان يتوهم أنه فعلي هذا يعني أن لا يسقط بماء قضاء الصلاة، والصلاة: أما للصلاة فقد روى الطحاوي والسمك أن فاطمة بنت قيس قالت: يا رسول الله ﷺ إن امرأة استحاضت فلا تظهر، أفادج الصلاة؟ فقال: لا، إنما ذلك عرق وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فافعلي عنك فممن ثم سئى. [فتاوى، رقم: ٢٧٨، مسلم، رقم: ٧٥٢] وهذا موافق للقياس وأما للصوم فقد روى الترمذي عن عائشة رضيها قالت: كنا نحمض عبد رسول الله ﷺ ثم نطهره، فبأمرنا بقضاء الصيام ولا بأمرنا بقضاء الصلاة. وقال: هذا حديث حسن [الترمذي، رقم: ٧٨٧] وكذا روى مسلم عنها بمعناه، فممن من هذا الحديث ثمران: أحدهما أن النساء ما كن يمس في حالة الحيض، ثبت أن الطهارة عن الحيض شرط للصوم، وهو مخالف للقياس إذ يقبل أن يتأذى الصوم مع الحيض كما يتأذى مع الجنابة، وثانيهما أنه لا قضاء للصلاة، وللصوم قضاء، ولما كان طهارة عن الحيض والنفاس شرطاً لأداء الصوم والصلاة.

فيقوت الأداء هما، وفي قضاء الصلاة حرج لتضاعفها، فسقط بها أصل الصلاة،  
 بعد أيام مدبر  
 أي بأغنى ومعلم  
 ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط أصله.

## [الموت]

وأما الموت فإنه عجز خالص يسقط به ما هو من باب التكليف لقوات غرضه، وهو  
 أي بالسبب الحاصل بعد الموت

الأداء عن اختياره  
 قصير

ليقوت الخ: لأن قوات للشرط قوات المشروط لتضاعفها: أي الصلاة في أيام الحيض والنفس، فإن الحيض  
 لا يكون أقل من ثلاثة أيام وليلاتها كانت الواجبات داخلية في حدة التكرار لا محالة، والنفس في العادة أكثر من  
 مدة الحيض، فتضاعف الواجبات فيه أيضاً وهو مستلزم للشرح، وهو مدفوع.

أصل الصلاة: أي نفس الوجوب حتى لم يجب فصلها. في قضاء الصوم: إذ قضاء صوم عشرة أيام في أحد  
 عشر شهراً لا يصح، وأما النفس لمع أن وقوعه في رمضان اتفاقاً، فإن فرض أن يستزعم رمضان فلا حرج  
 في قضاءه: إذ قضاء صوم شهر واحد في أحد عشر شهراً متفرقاً أو مجتمعاً مما لا يفتق.

أصله: أي نفس الوجوب غير قائمة وإن سقط أدائه عنه. الموت: وهو آخر العوارض فستزوية، واختلف في  
 تفسيره فقال كثير من أهل السنة: هو صفة وجودية خلقت صفات الدنيا: لقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ  
 وَالْحَيَاةَ﴾ ذلك الخ. ولقوله الخ. "بئس بالموت يوم القيمة في صورة كبش ألحق فيه سم"، (الرمذي، رقم: ٣١٥٦)  
 وعلى هذا صح عنه من العوارض السماوية، وقيل: هو عدم الحياة عما من شأنه الحياة، معنى الحق في الآفة  
 التقدير، وإليه ذهب صاحب الأسلم حيث قال في "نهاية السلم": وحجته وجهاً ليس بشيء، وإنما تعلق الحق  
 به؛ لأنه علم طار. أقول: ليس المراد من كونه عندي أنه عدم محض وقضاء صرف، بل هو مفارقة الروح عن  
 الجسد، وانفصاله من دار إلى دار، ولذا بعد البت في أحكام الآخرة حياً فاحفظه، عجز خالص: ليس له جهة  
 القدر بوجه ما، واحتج به عن المرض والصغر والجنون والرك، فإن الصغر بهذه العوارض متحقق، ولكن يبقى  
 جهة القدر بخلاف الموت، ثم الأحكام المتعلقة بالبت إما أحكام الدنيا وإما أحكام الآخرة، ثم أحكام الدنيا على  
 أربعة أقسام: منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلاة والزكاة، وحكمه السقوط إلا في حق الإثم، ومنها  
 ما شرع عليه لحاجة الضر وهو عدة أقسام، ومنها ما شرع لحاجة عساه، وحكمه أن يبقى ما يقضي به للحاجة،  
 ومنها ما لا يصلح لفصاء حاجته، وحكمه أن ينسب للموت. وأما الأحكام الأخروية فتحكمها البقاء.

باب التكليف: بيان للنقسم الأول من أحكام الفضا، عن اختياره: والحاصل أن العرض من التكليف بالنسبة إلى  
 المكلف هو بيان المكلف به عن اختياره، وبالموت تحقق انقضاء اللزوم الذي لا يرجى زواله، ولا عجز فوفه.



ولهذا قلنا إنه يطل عنه تركاة وسائر وجوه القرب، وإنما يبقى عليه المأثم، وما شرع عليه حاجة غيره إن كان حقا متعلقا بالعين يبقى بمقتضاه لأن فعله فيه غير مقصود، وإن كان دينا لم يبق بمجرد المذمة حتى ينضم إليه مال أو ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل.

**[حكم الكفالة بالدين عن الميت]**

ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إن الكفالة بالدين عن الميت لا تخرج إلا بمقتضى

وهذا أن لموت عرض التكيف وهو إهداء التكيف به عن حيلولة بطلان عنه (خ) أي عسقط عن شئت (د) حكم  
الموت حتى لا يعدم أولاده من تركه خلافاً للشافعي (هـ) راء على أن الموصود هو المال دون المثل، حيث لم يظم المقتدر  
فإنه كان له أن يباح بإهداء الركاكة في حفظ الركاكة عن دمته، وعندما انقصود هو نقص وفد ذات الموت،  
وسائر وجود (ج) عطفت على قوله "الركاكة" أي بطلان عنه سائر، وهو الموت كالمسألة وتقسيم والمخرج  
للمقتدر بقصده في أناله حيز كان حراً صحيحاً، والآن من أحكام الأعراف، وبقيت في أحكام الأعراف (ي) فإذ  
شاء الله عفا عنه حكمه ونقصه، وإن شاء عفا عنه حكمه وعفا عنه خلاصه (جـ) هو أقسام الثاني، وهو على  
هذه أقسام ثلثة، الأولى ما يشته بقوله: إن كان (ج) ما يعين بطلان (ج) أي تعين كعدمه بطلان به (د)  
الموت، ولا يطل موت الراس، وهذه مستأخر يتصل به عز المستأخر، وهو دونه يتعلق به حتى الموت (هـ) وتضم  
معلق به حتى المقتدر غير مقصود إذا انقصود في حقوق المقتدر من المال، فيبقى حال المقتدر في العين بعد موته  
أشياء حتى يباحه صاحب (و) أي لا من تبرأ إليه (ز) في التبرئة، وتضم على التبرئة، والبرئة (ح) أي إلى  
القدرة سابقاً لما ذكره في الكعبين، والمطالع أن الميت إذا لم يترك مالا أو كعبلاً من حصوه لا يبقى منه في  
الديار حتى يعطى من أولاده، وبما يباح في الأعراف.

وقوله: أي لأجل أنه لم يبق في دمه دين كقوله: لأن الكفارة ضمة الزمة إلى الزمة، وإن لم يبق الميوت نصف معرفة، وكيف يصح أنه فكيف إنه، نعم لم كان له مثل لو كفل من ماله نجدة ولأن يصح تكفله عنه وإن دته عند كلفه، هذا الكلام في التكفيل، وأما ما تزعم إمامك بقضاء دية مع الكفارة فهو صحيح بالاتفاق، وقال محمد وأبو بصير والشافعي حرم بصح التكفلة من بيت زينة لم يخلف ماله ولا كفيلة، لأن الموت زجر يبرئ عن الدين، ولأنه حل لأحد من الشروع عن الميت وما يطلبه به في الأثر، وبه قال أحمد وإسحاق، على أنه ليس فدية إلى أكثر أهل الإسلام، كما في فتاوى، وإسناده، حديث حابر، ربه كان رسول الله يقول لأبيهم: علم حل مات ونظير من قولنا: =

كانت قدس عنه ساقط، بخلاف العدد المنحور بقرء بالذوق فتكفل عنه رحمة نصيح؛ لأن دونه في حقه كاملة. وإنما ضمنت إليه نظائره في حق المولى، وإن كان شرع عليه بطريق <sup>أو ربما يظن</sup> الصلة بطل، إلا أن يوصى به فيصح من الثالث، وأما الذي شرع له فتد على حاجته.

= فقال: يا علي بن أبي طالب، فقلوا نعم، فسرنا: قل: صلوا على صاحبكم، فقال أبو قتادة الأنصاري: سيدهما جليل، يا رسول الله ﷺ، رواه النسائي (الم: ١٩٠٦) وأبو داود (رو: ٣٨٤٣) نور. لا يست تكلمة عن قول قتادة: "الها علي" بل يكتم أن معج بقاءه فيه، ولا خلاف فيه، ويحسن القصة ويحسن إنشاء الكلمة والإقرار بخلافه السابق، فالتكلم بكلمة ما رواه أحمد، فاستدحى من قبلهما أبو قتادة وأبو داود، فقال أبو داود: قل: يا رسول الله ﷺ، قد يؤمن الله بهم، وهم يبرئ منهم، قالت: قال نعم، فصلى عليه [استد الإمام أحمد: وفيه: ٥٧٦] وما رواه البخاري عن سبعة من الأئمة مع من حديثه قلوا: ثم كن مثله أي جازوا ثلثة فقال: هل سمعتم؟ قلوا: لا، قلنا: قلوا: هل رأيت شيئا؟ قلوا: لا، قلنا: صلوا على صاحبك، قال أبو قتادة: صل عليه يا رسول الله ﷺ، وعليه، فسلم عليه [ابن أبي عمير: ٢٢٩] وما رواه ابن حبان في صحيحه فقال أبو قتادة: أما فكيف به، قال: ما وراءه، فصلى ﷺ، وكانت عليه صلاة عشر درهما، سعة عشر درهما، [أصحبه ابن حبان، فيه: ٣٠٦] وفيه ما ذكره.

[illegible]

وإن كان الحكم الذي شرع حياجه نوعا لطريق الصحة مثل بقية الأغرام والكفارات وسدقة العسر،  
على ما ثبت لصحة دفعه، فصح من الصحة، لأن الشارع حوّل نصه في (ملك، إطلاقا)، وقد مرّ جازم هذا  
لصحة ثالث بقسم الثاني من الأقسام الأربعة، وعده «أول» ذلك معطوف على قوله «إن كان حقا»  
بشرط إلزامه في القيد ذاته، وهذا قسم ثالث من الأقسام الأربعة، حاجته، ولما كان يتوهم أن العوض منتهى  
الطلب، ولا حاجة نوع الموت، أراحه بقوله

## [اليت له حكم الأحياء في أحكام الآخرة]

والموت لا ينافي الحاجة، فبقي له ما ينقضي به الحاجة، ولذلك قدم جهازه، ثم ديوونه ثم وصاياه من ثلث، ثم وجبت الموارث بطريق الخلافة عنه نظراً له، ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاة. وقلنا: إن المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عتقها؛ لأن الزوج ماله، فبقي ملكه إلى انقضاء المدة فيما هو من حوائجه خاصة، بخلاف ما إذا ماتت المرأة؛ لأنها مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكة بالموت، .....  
 حيث لا يسلب المهر

والموت لا ينافي إلح. لأنها تنحل على العجز والافتقار، ولا سحر فوق موت، وهذا قبل الحاجة نقص يرتفع بالموت. ولذلك: أي لأجل أنه يبقى لليت من تركته ما ينقضي به حاجته. جهازه: أي تجهيزه وتكفيله على قضاء ديونه إذا لم يكن الحق متعلقاً بالعين؛ لأن الحاجة إلى التجهيز أشد منها إلى قضاء الدين، لما أن الإلمام في حالة الحياة مفقود على حق الزمان. ديوونه. لأن الحاجة إلى إيراد ذلك أقوى منها إلى الوصية؛ إذ تسمية تروع وصاياه. لأن حاجته إليها أقوى من عز نورثها؛ لأن قائدها عائدة إليه في الآخرة وهو محتاج إليها.

ثم وجبت الموارث إلح: معاني بالكل أن ثبت هذه المحموق فقد له؛ لأن تقع هذه الأمور راجع إليه؛ أما نفع التجهيز وقضاء ديونه وهذا وصاياه فظاهر، وأما مع جريان الموارث فهو أن روحه يتشقى مطاقهم، ويحصل له الثواب في دار الآخرة بإسنادهم من دله، وأهلهم يدعون له بالخير بسبب حسن العاشق ويصدقون له.

بقيت الكتابة بعد إلح: أي إذا مات المولى وبقي للمكاتب حيّاً يحكم بقائه الكتابة الحاجة التي إلى الثواب، فإنه يؤدي بدل الكتابة إلى ورثته. فيصير معقلاً فيحصل له ثواب قتل وثواب ما وصل إلى ورثته من بدل الكتابة وهذا لا خلاف فيه، وكذا إذا مات المكاتب وترك مالا فيه وفاء لبدل الكتابة. والمولى حيّاً يحكم بقائه الكتابة حتى يؤدي الوفاء ورثة للمكاتب إلى المولى؛ لأنه يحتاج إلى كونه معقلاً متعلقاً عنه أثر الكفر واقعاً على أثر الحرية. حتى يحكم بأنه معقلاً في آخر جزء حياته، فيكون ما بقي من بدل الكتابة ميراثاً لورثته، ويعمل أولاده المولودون والمشتركون في حل ثقاته، وهو ماذهب عني وأمس سعود بخ. وقال زيد بن ثابت بجته: يفسخ للكتابة به، ولما كان كنه للمولى، وقال الشافعي بخ. وقلنا معطوف على قوله بقيت، أي ولهذا.

لأن الزوج ماله لأن ملكه المكاتب لا ينحل التحول إلى الورثة، فيض سرفوعاً على الزوال بانقضاء انصافه من حوائجه. والفصل من حوائجه، وأما ما ليس من حوائجه فلا ملك له فيه. بالموت: رد الميت لم ينحل علا للتصرفات المصروفة بالمملوكة، وهذا ذات المملوكة فقد ارتفع المكاح بجميع علامته، فلا يخل المس والظن. =

ولهذا تعلّق حتى انقضى بالدية إذا انقلب القصاص مالاً، وإن كان الأصل وهو القصاص  
 يثبت للورثة ابتداءً بسبب انعقد للمورث؛ لأنه يجب عند انقضاء الحياة، وعند ذلك  
 لا يجب له إلا ما يضطر إليه لحاجته، فمدارق الخلف الأصل لا اختلاف حالهما.  
 البتة وهو قد

= وقال الشافعي رحمه الله: غسلها زوجها كما تنسل هي زوجها، لقوله حجة لعائشة: "كو مت لفسلك". رواه  
 أحمد [رقم: ٢٥٩٥] وابن ماجه. وروى عن جابر عن أبيه رضي الله عنه قال: "كو مت فبي لفسلك". [صحيح ابن حبان،  
 رقم: ٦٥٨٦] ويؤيده ما روي عن سماعة بنت عيسى بن داود أن أوصت أن يغسلها علي، رواه القدر نفلي [رقم: ١٢] وأبيهني،  
 ولا يصح ما قيل في حواشي: إن معنى "لفسلك" لغت بأصابع غسلك؛ لأن ابن أبي شبة روي عن سماعة قال:  
 "غسلت أنا وعلي فاطمة بنت رسول الله ﷺ". [المحرر، رقم: ٢٢٦] ورواه الإمام أحمد عن أم سلمة. ولهذا: أي  
 لأجل أن ما شرع حاشه العبد يبقى مملوكاً له بعد موته بغض ما يقضي به حاجته.

انقلب القصاص مالاً: معصوم سزع المقتضى أي إلى المال؛ لأن الانقلاب لازم، والحاصل أن القصاص إذا  
 صار مالاً ردية إما بتصلح الورثة أو بغض البعض منهم أو بشبهة كان مورثاً، فيكون حكمه حكم سائر الأموال.  
 حتى يبقى له بقدر ما يقضي به حاجته حتى تقتضي منه ديونه وتعدّ وصاياه، وبعد ذلك بأحد الورثة مقرر  
 الخلافة عنه ابتداءً؛ لأنه لما لم يصح القصاص لحاجة الميت؛ لأنه شرع لذلك المار أي لتسليم صدور الأرواح  
 يدفع شر الغائل، ووقعت الحماية على الورثة لانقضاءهم بحياته وجب للورثة ابتداءً لا أنه يثبت للميت أولاً  
 ثم ينتقل إليهم. نعم لو انقلب هذا القصاص ما لا يشغل به حتى لميت كما مر، وهذا قسم رابع من أحكام الدية  
 ذكره نيونه بسبب انعقد للمورث؛ لأن المثلل حياته وقد كان متعدياً بحياته أكثر من انتفاع أولاده، فكانت الحاجة  
 وقفة في سقم من وجهه حتى صبح غفر المخرج؛ لأن السبب انعقد للمورث، وصبح غفر التوارث قبل موت المخرج  
 أيضاً لأن الحق باعتبار نفس الواجب إنما يثبت لتوارث، ثم استدلل على أن القصاص يثبت للورثة ابتداءً.

لا يجب له: أي لا يثبت للميت لبطان أهله للملك. لحاجته: والقصاص لا يصلح لحاجته، فثبت للورثة ابتداءً  
 لا ابتداءً، ولما كان يرد على قوله (إن القصاص يثبت للورثة ابتداءً) هو أنه يعني أن يثبت الدية التي حصلت  
 بانقلاب القصاص مالاً للورثة ابتداءً أيضاً؛ لأنها خلف للقصاص، والخلف لا ينفارق الأصل في الحكم.

الأصل: وهو القصاص حيث يثبت للورثة ابتداءً بخلاف الدية فثبت أولاً للميت حتى يقضي بها حوائجه ثم  
 يثبت للورثة بطريق الخلافة عنه. لا اختلاف حالهما: وهو أن الأصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة،  
 والخلف يصح ذلك؛ والخلف قد يخلف الأصل عند اختلاف الحال. ألا ترى أن الوصو، أصل وإن لم يثبت، مع أنه  
 يخلف الوصو في اشتراط البية حيث يشترط في التيسر فود الموضوع، وذلك لا يخلف حالهما وهو أن أثناء مظهر  
 نفسه لا يحتاج إلى ثنية والشراب ملوث، وإنما يظهر به حكمها أي الطهارة به أمر تعديي يحتاج إلى الثبة.



## [جهل صاحب الهوى والباغي]

وجهل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذراً في الأسرة أيضاً، وهو جهل صاحب  
 الهوى في صفات الله تعالى وفي أحكام الآخرة، وجهل الباغي؛ .....

= **أَلَمْ يَكُنْ لَهُمُ الْآيَاتُ أَنْ يَحْكُمُوا بِهَا؟** (سورة النحل: ١١٠) وكذا الآية على رسالة المرسل وهي المعجزات القاهرة والبيّنات الباهرة  
 لأنه كانت محسوسات في واقعهم.

وأما بالنسبة إلى من بعدهم فيسوّى مرة بعد مرة إلى يومنا هذا، فإنكارها إنكار اعسوس وهو مكافئ،  
 لأن يكون عذراً في أحكام الآخرة ويحذف، وأما في أحكام الدنيا فيصلح عذراً، حتى من أصر على الدمة فيلزم  
 جهله حينئذ يدفع عذاب القتل والموت إلى الدنيا، فعند أبي حنيفة رحمه الله دينة النكاح أي اعتقاده في الأحكام القاطلة  
 للنبال عقلاً كجميع أحرار وغيره ثم ثبت مخالفه في الإسلام دفعه لعنصر من حتى لم يشر ما اعتقده لاعتراضه له  
 بوجه، فلا يجد بشرط الجبر إلا أمراً أن نكرهم وما يثبتون، وكذا دفعه لدليل الشرع بمعنى أن دمه يجمع نوع  
 دليل أشرح إليه، فلا يثبت الخطأ في حقه كأنه سرفارل في حقه، وهذا ليس للضعيف من الاستدراج، وهو  
 المنزيب إلى العذاب بحيث لا يشرع، وبعد الشافعي به، رافعة للتعريض فقط وهذا نوع من الجهل أيضاً.  
 في صفات الله تعالى: كجهل المتفرقة في إنكار المعجزات كقولهم: إنه عالم بلا علم، وقادر بلا قدرة، ولا مريد  
 بين قول المعتزلي: ليس بعالم، ومن قولهم: لا علم له. وجهل المشبهة في قولهم: إن صفاته تعالى ساداة فاسدة  
 للزوال كصفات الخلق.

وفي أحكام الآخرة: كجهل الله بخلق الإنسان والكر والفرح والجزع، وهذا ينقسم من الجهل  
 لا يصلح عذراً لأنه يخالف للفتن الباصح الذي لا شبهة فيه سمعاً وعقلاً، أما السمع فكثير من الآيات  
 والأحاديث الصحيحة دالة على صفاته من نعم والقدرة وغيرها، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)،  
 وعلى ثبوت عذاب القبر والميزان وسؤال النكر والنكير كما يروي البخاري والمسلم وأصحاب السنن الأربعة،  
 أما ما قيل فهو أن الخدشات كما دلت على وجودها صانع عال عظم كونه عالياً قديراً غير ذلك من  
 الصفات، وإنما هو من الخرافات، فلا يجوز أن يكون صفاته تعالى حادثة لاستمرار حدوث الذات، فكان  
 ما ذهب إليه أهل الفري باطلاً وسهلاً بعد وضوح الدليل، فلا يصلح عذراً في الآخرة كجهل النكير

وجهل الباغي: عطف على قوله جهل صاحب الهوى، والباغي هو الخارج عن طاعة الإمام الحق معتقده أنه  
 على الحق والإمام على العدل، متمسكاً بقوله تعالى: ﴿يُؤَيِّنُ الصَّخْرَةَ لِيُؤَيِّنَ﴾ (الأنعام: ١٥٠)، وقوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ  
 وَرَسُولَهُ وَأَعِثْ خَيْرَ دِينٍ فَإِنَّهُ يَرْجُوا جَزَاءً كَثِيراً يَسْأَلُونَ﴾ (سورة: ١١٠) كالمؤمنين من طاعة عيسى - كرم الله وجهه -  
 وتأويلات القاسمة، فهذا الجهل أيضاً لا يصلح عذراً

أنه مخالف للدليل نواضح لنفي لا شبهة فيه، إلا أنه متأول بالقرآن، فكان دون الأول لكنه لما كان من المسلمين أو ممن يتنحل الإسلام لزوما مناظرته والزواجة، فلم يعمل بتأويله الفاسد. وقلنا: إن الباعى إذا أثبت ما لم يعدل أو نفسه ولا معة له يضمن، وكذلك سائر الأحكام ينزعمه، وكذلك جهل من خالف في اجتهاده لكتاب أو السنة المشهورة من علماء الشريعة، .....

مخالف للدليل الخ فإن ما دل على إمامة أبي وصار خلفاء الراشدين، ثمعه على عز طاهر، والمخالف مكان معاد، إلا أنه أي لكن لا يفي وصدق القوي. متأول بالقرآن مستكأن في ذلك، بتأويل ومفسر، يصدر انصوح. كما نرى في سورة، وقد كان تأويله ميسرا لكنه: أي الماهل مبدى هو صاحب القوي والسعي من المسلمين. لأن القوي وكذا ينبغي لا يخرج عن الإسلام إذا لم يكن ويتحارب الله يتنحل أي ينسب إلى الإسلام ويؤدي أنه مسلم. وقد كان في الحقيقة كادراً كدلاء الزواجر والخمسة والستة\* والزواجر: ما ينفذ لأنه يضمن الإسلام ويعتقده حقاً، فأنكر لما مناظرته ويؤرم إجماع عبه، فلا يترك على ذلك، يبرمه جميع أحكام الشرع بخلاف تكافؤ، وأن ولاية المظلة والإلزام مقطوعة عنه لأنه لا يعتقد الإسلام حقاً. فلا يترك أي يبرم عبه وأحكام الأئمة النورية، وقد كان صاحب عدوى وباعى من لا يترك على ما يعتقد من يبرم عليه يضمن. أي إذا ثبت الشيء نفس العدل أو ماله مستغنياً بتأويله أنه بشر للعب، ومن جازى له من كافر، وأنكر مسيح فله ونفس ماله، بهذا التأويل فاسد إجماعه، فلم نعلم بإجماعه مع وماله في حقه بتأويله، من يجب عليه القضاء إذا لم يكن له منه أي قوة وعسكر. والله جمع الشرع، والمخير مع وتلعب الحضور. بعد لفظ المعة، الذي سبقت به ولاية الإلزام بالليل حلالاً وحقيقاً، فوجب تأويله معاد، فلم يحد بضمير العن والى بعد قوله، كما يتردد أهل الحرب سلباً بعد الإسلام حلالاً لك معنى يبرم. كذا في شرح المنيع بمرعه أي كما تجد عليه الضمير، بعد سائر الأحكام التي يلزم استنباط، وأنه مسلم أو يضمن الإسلام، وولاية الإلزام تابعة عليه. وكذلك. أي كمثل جهل صاحب القوي والسعي.

\* والتبجيرية وهي فرقة حدثت في زمان هذا، يكررون نداء الحق وكيفيات، اعتمدوا الشريعة في الميراث ويكررون وجود اللانكة ووجود حرائل والمحرر، وحوارق العادات والصفحات، ويتصنعون بالتأويلات العاصفة التي لا بدعها لعل والنقل، وإنما فلا، بتقليد ملا محمد البورج، وإمامهم في ذلك السيد أحمد عبد الحميري.

أو عس بالغريب من اسنة علي خلاف الكتاب أو اسنة المشهورة مردود باطل  
 ليس بعدل أصلاً، من القنوى بيع أمهات الأولاد، وحل متروك التسمية عاملاً،  
 والقصاص بالقسامة، والفضاء مشاهد ومعين.

مردود: از کتاب جمل تابعی و صاحب المعانی مردود لا ینصح عذر کمالات جمل حواله مردود.  
بیع اثبات الاولاد: دعوی دارد الأمیر و پدر امیر بن حواری که تواند و میسکند، و روی امیر مردود از  
دست بی خبر حاکم اثبات آنکه بود علی عهد رسول الله ﷺ و بی خبری نکرد. (ابن دود، رد، ۲۹۵۲) و این که بگوید  
مملوکه تابعی، و از هاج مملوکه مالولاده مشکوک است، و بحر قبول خدا غایب مسلمة المشهوره، و می آن بیع  
لا یمور، که زوج بر من و پدر بر من الهی ﷻ قال: ایضا و کتاب که از جمل مدعی مدعی بر من است او  
بعد، و رد اندوزی، (رقب: ۲۵۷۸) و من خبر من اعتماد بی خبر: آنکه ولیده داشت من سیدها فانه قریبها  
(و ایضا) و این جهت، و هو بحسبه معذور، و من خبر: و نه مالک بی خبر: (رد، ۲۵۷۸)

[illegible]

والخاص ما نسبته فإذا وجد الزعم المقتضى له حجة ولا بد من ذلك، فلو جازموا رجلاً من أهل العلم، فإن  
سجدوا، صير لأهل الخفاء دبراً، وحسن الثاني حتى يذهب، والذين القواهم بغيره، قد سجدوا وقالوا: «شأنهم: إذا  
كان هناك لوم استحققت الأولياء حسيناً وبغضى هذه المذمة على مدعى عليه، سواء كان عدداً كانت المذمة  
أو عضداً، وهذا قول الحنفية. وفي الحديث: إذا جازموا أمة، سواء سجدوا عليهم أم لم يسجدوا، وأما إذا كان  
يكتفى الأولياء عن اليمين استحققت لهم غيلة، فإذا جازموا رجلاً، «كلوا» حكم عليهم بالندية، وهذا غير  
المأثور. وأما إذا سجدوا في الصلاة، «كلوا» وإذا جازموا رجلاً، «كلوا» به مخالفة للنسبة.

شاهد وحيّا الشامي من دور الفضل شاف وپور. كان الشاهد انتمز في البيت او شاهد انتمز، عملاً قاروي  
 ان اليه (في) انتمز (في) ١٤٧٣: انتمز عندا في البيت، وپور قوله انتمز (في) البيت (في) انتمز =



## [جهل يصلح شبهة]

والثالث جهل يصلح شبهة، وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح، أو في موضع الشبهة، كما تستجزم إذا فطر عسى ظن أن الحجة فطرته لم تلزمه الكفارة، لأنه جهل في موضع الاجتهاد، ومن زنى بجارية والده على ظن أنها تحن له لم يلزمه الحد؛ لأنه جهل في موضع الاشبهة.

= بهذا الله وأمره يشبه غيره في الأثر والواجب المقتضى، أو لتحديث الشهور وهو قوله سبحانه عليه على النبي صلى الله عليه وآله وسلم [الترغيب رقم ١٣٩١] ففي ذلك المثل وتطالها إن اعتد بالخالص على التفسير فهو عمل به بالاجتهاد بخلاف الكتاب والسنة، وإن اعتد على الخبر فهو عمل بالقرآن من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة، وكل ذلك جهل لا يصلح عسراً، كذا في "عناية التحقيق".

يصلح شبهة دالة للمعذور والكفارات وما هو في معنى العقوبة. الجهل في موضع الخ؛ وهو أن يكون إقدام موضع اجتهاد معتبر، ولا يكون مخصصاً عليه شرط أن لا يكون الاجتهاد مخالفاً للكتاب، والسنة، وهو الذي أراد الصحيح، فالجهل في هذا الموضع شرط لأنه غير مخالف للكتاب والسنة، والرأي مجتهد، وفيه خلاف بخلاف ما لو كان ممن مخصصاً عليه، فإنه لا عسر له. الجهل تقصير في طلب الخبر.

موضع الشبهة. والثاني جهل في موضع لم يوجد به اجتهاد، لكنه موضع الاشبهة، فيصح عسراً؛ لأنه موضع عسار واشبهة كما تستجزم الخ: هذا خبر للفرع الأول. صورته أن الضائم اجتمع في رمضان ثم عسار على ظنه أن صومه حله بالجماعة، فأعصر عندما بعد الجماعة، فلا يلزم عليه الكفارة؛ لأن هذا أصل موضع للاجتهاد الصحيح؛ لأن الأمر عسى قد ذهب إلى أن الجماعة تعطل الصوم لعونه صلى الله عليه وآله وسلم "أعصر الجماعة والمجموع". روى الترمذي، [رقم: ٧٧٠] ولما روى البخاري وغيره وهو أن نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم يجتمع وهو حر، ويجتمع وهو حائض، [بخاري رقم: ١٩٣٨]. ومن زنى بجارية الخ: هذا نظير لنوع الثاني، وهو أن تولد زنى بجارية أبيه على ظن أنها تحن له، فلا يلزم عليه الحد؛ لأن الأصل مقتضى بين الولد والدة، والشافعي دائرة بينهما، وهذا لا يجوز شهادة أحدهما بالآخر، ولا أداء تركاة، فربما يفتيه على الولد أنها لما كانت حلالاً لأصل يكون حلالاً للجزء، كما يجوز تنازع أحدهما عن الآخر، أما لو قال: عسرت أنها حرام عسى فيجوز.

فقد اعلم أن الشبهة الدالة تلحق على نوعين: أحدهما شبهة في الفعل، وتسمى شبهة الاشبهة، وهو أن يشك من الاشبهة، وهو خبر ما ليس بدليل حليل، ولا من فيها من الظن ليتحقق الاشبهة بهذه الصورة المذكورة، =

## [جهل يصلح عذراً]

والنوع الرابع جهل يصلح عذراً، وهو جهل من أسلم في دار الحرب، فإنه يكون عذراً له في الشرائع؛ لأنه غير مقصر لحفاء الدليل، وكذلك جهل الوكيل، والمأذون بالإحلاق وضده، وجهل الشفيع بالبيع، والمولى بحماية العبد، .....  
 كذا جهل

- ومن هذا القسم وطني حاربه وأمه علي بن النخل، وثانيهما شهة في محل وتسمى شبهة الدليل، وهو أن يوجد الدليل الثاني للحكمة في ذاته مع تحلف حكمته لما تبع، وهذا النوع لا يتوقف على أن يكون وطني أو أجنبي، لأنه لا يمتنع أن قال: علمت أنها حرم علي؛ لأن مؤثر في هذه الشهة الدليل الشرعي وهو قوله خطا أتت ومثل ذلك أيك. ورواه ابن ماجه [رقم: ٢٢٩٦] سند صحيح نص عليه بن القطان والمطري والطيبراني في الأصغر والبيهقي في الإسنان النبوة وهو فاقم مع علم الحرمة فيؤثر في سقوط الحد، ويثبت به القصاص إذا أقر، ويصير الجارية لم ولد له، والمصنف لم يتعرض لهذا القسم.

في الشرائع أي أحكام، كحصره والصلاة والخج والركعة حتى لو مكته في دار الحرب بعد الإسلام مدة ولم يصل ولم يصم لعدم العلم بوجوبها لا يمتنع عليه نفاؤها.

لحفاء الدليل وهو خطب لعدم بلوغه إليه حقيقة بالسمع ولا ظاهراً بالاستفاضة والشبهة؛ لأن دار الحرب ليست محل الشهرة أحكام الإسلام، فيصير جهله بالخطاب عذراً فلا يؤخذ به.

وكذلك جهل الوكيل الخ: أي كنه جهل من أسلم في دار الحرب يصلح عذراً كذلك جهل الوكيل بالوكالة والعبد المأذون، وهو المراء بالإحلاق يكون عذراً حتى لو تصرف قبل بلوغ العلم إليهما لم يمتنع لتسريتهما على الموكل والمولى، فإن كان وكلاً ببيع ما يمتنع عليه الفساد فلم يمتنع لعدم علمه بالوكالة، ففسد ذلك الشيء لأجنب الضمان على الوكيل، وكذا وكان وكلاً بمشراء شيء، كمنه المنفعة فاشتراه لم يمتنع قبل العلم بالوكالة صح له لا يمكن للموكل أمده منه، وهذا لأن في التوكيل والإذن نوع إلزام حيث يترتبها حقوق، فلهذا من التسليم والتسلم، وعندها فلا يثبت حكم الوكالة والإذن في حقهما قبل العلم لدفع الضرر عنهما، فبعض تصرفاتهما على الموكل والمولى دفعاً لتضرر عنهما. وجهل الشفيع: يكون عذراً حتى لو علم بالبيع بعد مدة يثبت له حسن الشفيع لحفاء الدليل في حقه. لأن البائع مستقل بالبيع، وليس من الأمور التي تشتهر بشفيع، وبه إلزام ضرر الجار عليه، فبترقب حكمه على غيره دفعاً للضرر عنه بحماية العبد: عذر حتى لو اعتقه قبل تمام عداؤه لا يكون عذراً للفداء بل يجب عليه الأكل من قيمته ومن الأرض لحفاء الدليل في حقه.

والسكر بالإتكاح، والأمة المنكوحة بخيار العتق، بخلاف الجاهل بخيار البلوغ على ما عرفت.  
**[السكر وأنواعه]**

وأما السكر فهو نوعان: سكر بطريق المباح كشراب الدواء وشرب المنكره والمضطر، وإنه بمنزلة الإغماء. وسكر بطريق محظور، وإنه لا ينافي الخطأ. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾ فلا يبطل شيئاً...  
 سكر

بالإتكاح المفسد من أولي عذرٍ جهة لا يكون سكرها قبل العلم بقاء بالكنج خفاء الدليل في حقها، وهذا إذا تزوجها الأب أو الخد من الكفو أو عين فاحش أو ووحها ولي غير الأب والخد من الكفو مهر نخل، إذا لم يزوجها غير الأب. والخد من سكرها مهر نخل لا يكون له خيار المهر أصلاً لوجود كتمان الشفعة والنظر في حقها. بخلاف العتق: عذر، فالأمة المنكوحة بلا حينئذ أن المولى أعتقها، فسكت عن فسخ النكاح؛ فحفظها عذر حتى لا يفسد خيارها، فلها أن تفسخ نكاحها خفاء الدليل في حقها لعدم قدرتها على القسم بالأحكام لاستعانتها بخدمة المولى.

بخيار البلوغ إلخ. فلو سمعت بالنكاح ولم يعضم عند الشروع بأن لها خيار بلوغ لم يكن جهلها عذراً حتى يكون سكرها رضى؛ لأن العلم بالخيار في حقها غير حفي لا شهيد أحكام الشرع في دار الإسلام، وهي متمكنة لعدم ندمه اشتغالها بخدمته لغير كفوها حرة، فالحق يقتضيه هذا ولا يكون عذراً السكر. وقد سألنا في أمره، فقيل: هو عفاة تلحق الإنسان من الطرب والسياسة وتور الأعضاء من غير مرض وعلة وقيل: سرون يعلب على العقل من غير أن يبرره، وقال صاحب الشرح: هي حالة تعرض الإنسان من إسهام دماغه من الأثرة استعانة إليه، فيتعطل معه عقله المميز بين الأمور الحسنة والقبيحة، والسكر حرام بالانفاق، إلا أن الطريق العقلي إليه قد يكون مباحاً، وقد يكون محظوراً، فعلى هذا قال للصف: مهر نوعان: النوع الأول سكر بطريق المكروه أي - مثل شرب شيء مباح وشرب المنكره. بأن قال المنكره: شرب الخمر ولا أقطع عضدك أو قتلكت، فشراب الخمر والمضطر: بأن اضطر من البطش بشرب الخمر. بمنزلة الإغماء: أي سكر الحاصل بطريق مباح بمنزلة الإغماء، حتى لا يصبح ملاقة وعنده وسائر تصرفاته؛ لأن ذلك ليس من حسن التهور، فنصار من نسائم لدموض محظور: أي ممنوع كشراب كحل بمرهم من الأثرية، أمر المحرم والمضوح ما على طهارة.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ إلخ. أقول الاستدلال بهذه الآية إنما يثبت إذا كان الخطأ بمنزلة السكر، وأما إذا كان متعلقاً بمجانة الصحو ويكون المعنى: لا تسكروا حتى تصفوا سكارى، وذلك لأن النهي إذا ورد على أمر هو

من الأهلية، وتلزمه أحكام الشرع، وتنفذ تصرفاته كلها إلا الردة استحساناً، والإقرار بالحدود الخالصة لله تعالى؛ لأن السكران لا يكاد يثبت عنى شيء فأقيم السكر مقام الرجوع، فيعمل فيما يحتمل الرجوع.

واحد ينفذ بالرجوع

## [الهزل وحكمه]

وأما الهزل فتفسيره اللعب، وهو أن يراد بالشيء غير ما وضع له، .....  
 له وفي الاصطلاح في المصنف

■ راح شرعاً مقيداً بأمر غير واجب بصرف إلى غير الواجب، فلا يثبت الاستدلال، فلا استدلال بالإجماع، فإن قيل: هذا مخالف لفروعه، فهم المكلف الخطاب شرط التكليف، والسكران لا يفهم لتعطل عقله للمعبر بين الأمور لنفسه والقبعة على قول الفقهاء في بطلان قوله على قول من قال: إن الفعل لا يؤول في السكر وهم بفهم الخطاب لا يورد، وأما على قول غيره فالجواب أنه مكلف زحراً له لا إنكابه المعلوم، وعليه نفس الشئ فكيف في شرح الشهاج: أن لعلمي بسكره بكلف تظليماً عليه، وقد نص مشايخي في على هذا، فإذا ثبت أن السكران مكلف كما مر، فلا يظن شيئاً من الأهلية. أحكام الشرع: من فصلا، ومقصود وغيرهما

تصرفاته كلها: كالانطلاق والمضامى والبيع والشراء. إلا الردة استحساناً؛ لأنه إذا أريد أن السكران وتكلم بكلمة الكفر في حالة السكر لا يحكم بغيره استحساناً، وبه الاستحسان أن الردة تنى عنى القصد، والسكران إذا كان عاهلاً ومكلفاً في الأحكام زحراً له وبك لا قصد له، والتكفر إما يتحقق بسبب الاعتقاد لا يرتفع ولا يثبت إلا بالمعنى، وكذا إذا أقر بالحدود الخالصة لله تعالى كشراب الخمر والزنا والبسوة لا يثبت، لأن الحد إذا يجب إذا ثبت على إقراره، والسكران لا يثبت على شيء، ألا ترى أن فطامه تحققوا على أن السكر لا يتحقق إلا بزوال عقله حيث لا يميز بين الأشياء ولا يعرف الأرض من السماء، وإن هذه الحالة كيف ثبت على شيء؛ لأنه إما يتحقق بالعقل والقصد فيعمل: السكر في إسقاط الخلة بسبب الرجوع.

يحتمل الرجوع: وهو الحدود الخالصة لله تعالى بخلاف ما هو أثر بالحدود تنوع الخالصة لله كالقذف والنقص؛ فإنه لا يفسخ الرجوع لتعلقه بخقوق العباد، فانسكر لا يعلو بها، فإذا أخذ بالحد والقصاص: الغيب: حد الجسد. غير ما وضع له: هذا التفسير مروى عن فخر الإسلام في، فأورد عليه بأنه يشمل اهتزاز، وقد تكلف في جوابه بعضهم، فقال: ليس المراد بالوضع هنا وضع اللغة بل وضع العقلاء، وقيل: المراد بالوضع الشيء ما هو أعظم من وضع لفظ للمعنى، ومن وضع تصرفات الشريعة لأحكامها، والمراد بوضع اللفظ ما هو أهم من الوضع التحصلي كوضع الألفاظ لمعانيها الحقيقية؛ ومن الوضع كوضع الألفاظ لمعانيها التخيلية، فخرج الخمر وبعضهم.

فلا ينافي الرضاء بالمباشرة، وهذا يكفر بالردة هاهنا<sup>١</sup> لكنه ينافي اختيار الحكم والرضاء به بمنزلة شرط الخيار في البيع، فيؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والإجارة، فإذا توافعا على المزل بأصل البيع سقط البيع فاسداً غير موجب للملك.

= زلفاً آخر وهو ما لا يصلح له اللفظ استعاره يعني ما لا يتحمل اللفظ لا باعتبار الخفية ولا باعتبار المحار، والأوضح أن يقال في تعريفه. هو أن لا يواد باللفظ معناه الخفي ولا يختار.

بالمباشرة: أي المزل لا ينافي الاختار والرضاء، والمباشرة هي المزل الذي هو سبب الحكم، لأنه ماثر في سبب وهو التكلم، أما مزل به عن اختيار ورعي من غير إكراه. هاهنا: لأنه استغنى بالدين الحق وهو كبر، فبصرف مرتداً بنفس المزل، لأنه أصغر كلمة الكفر بالرضاء والاختار، فالحول لا يمنع الرضاء والاختار بالمباشرة.

اختيار الحكم: أي ينافي اختيار المزل حكم ما مزل به. الرضاء به. أي رضاه بذلك الحكم؛ لأنه لم يقصده ولم يستعمله له بل قصد به خلاف ذلك، فلا يكون مختاراً له ولا راضياً به. والحاصل أن المزل ينافي إرادة الحكم والرضاء به، فلا يثبت بالمزل الأحكام الموقوفة على الرضاء والاختار، ولا ينافي الرضاء عما تكلم به من كلمات المزل؛ لأنه ماثر بقصده واختاره بلا إكراه، فثبت به ما لا يوقف على الرضاء والإرادة وإنما جمع بين الرضاء والاختار ولم يكف بأحدهما؛ لأن الاختار قد ينفك عن أحدهما؛ إذ الاختار هو القصد إلى الشيء وإرادته، والرضاء بإثاره واستعماله، ولذا قيل: إن المعاصي والقاسح بإرادة الله تعالى، ولا يقال: مرضاه لأن الله لا يرضى لعباده الكفر والمزل في تقويت اختيار الحكم والرضاء به وفي إثبات الرضاء بالمباشرة.

بمنزلة شرط إيج: فكما أن المزل يقدم اختيار الحكم والرضاء به فكذلك شرط الخيار يقدم الرضاء بحكم البيع الذي هو سبب الحكم؛ لأن العاقل باشر السب وهو قوله: "بعت واشتريت" باختياره ورضاه من غير حرج ولكن فرق بينهما من حيث أن المزل يفسد بيع بخلاف خيار الشرط، كالبيع والإجارة؛ فكل حكم يتعلق بالسبب وهو التلطف، ولا يترفع ثبوته على الرضاء، والإختيار يثبت بالمزل، ولا يؤثر المزل في إسقاطه ونقصه كالطلاق والعتاق، وكل حكم يتعلق بالرضاء والاختار وينتفع ثبوته عليهما لا يثبت بالمزل ولا يؤثر انفصال في إسقاطه ونقصه كالبيع والإجارة، ولكن شرط المزل التصريح به قولاً بأن يقول المازلان. فزيد المزل في النقص، ولا يثبت ذلك بذلة الحال إلا أنه لم يشترط ذكره في العقد بل يكفي ذكره سابقاً بخلاف خيار الشرط.

قد: ثم جملة ما يدخل فيه المزل ثلاثة أنواع، إنشاء تصرف وإيجاب عن تصرف وما يتعلق بالاعتقاد، ثم الإنشاء على وجهين: ما يحتمل النقص كالبيع والإجارة، وما لا يتحمل كالطلاق والعتاق، وكذا الإخبار على وجهين: ما يحتمل النقص وما لا يتحمل، وما يتعلق بالاعتقاد أيضاً على وجهين: حسن كالإيمان وقبح كالكفر، ثم المفسد في القسم الأول وهو الإنشاء المقابل لنقص على ثلاثة أنواع، إما أن مزل بأصل العقد أو بقدر العوض فيه أو بحسن =

وإن اتصل به القبض كخيار المتبايعين كمت إذا شرط الخيار لما أبدأ، فإذا انقض أحداهما انقض، وإن أجازاه جازء، لكن عند أبي حنيفة يحكى أن يكون مقدراً بالثلاث،  
حيثما  
وقد انجز

## [نظير المنزل]

ولو نواضعا على البيع بالقي درهم أو على البيع  
المقتضاه

١٠ العوض، وكل واحد منها على أربعة أقسام، إما أن تنقضي بعد الواقعة عن الإعراض عنها، أو عيسى البقاء عليها، أو على أن يسكنها أي لم يجرها شيء من الماء والتم من، أو بطلها في الماء والإعراض، فإذا انقضت بالوجه الأول، وهو ما لا يزال لأصل لعنت بأن فلا، يظهر من العقد، واليكون في الحقيقة بما عتقد، ثم إن أعرضا عن الآخر، حال العقد وتنفذا عن الآخر عقد يبرق الحد فالباع صحيح، والمرا باصل لا يفرقه بنفسه، والحد، لأن العقد الصحيح قبل الربع إلا ما، فهذا أولى، وإن العتق على أنه لم يجرها شيء من الماء عيسى الواقعة أو الآخر من أو استأجر في الماء للإعراض، فقال أحدهما: عقد، على الأول الثاني، وقال الآخر: عقدا على سبيل الحد، فاعتقد صحيح منه حلالا، وهذه ثلاثة أقسام، والثمة الرابع، وهو ما إذا يب، فاعتقد على الواقعة والمنزل منه المفسف بقوله: فإذا نواضعا إيج.

والله الفصل إيج: حتى لو كان البيع عبداً فاعتقه المشتري بعد القبض لم ينفذ لعدم الملك، أما انقضاء البيع فليست له نسبة بالاحتياز، وهو قولهما: تمت ونسبت، وأما الفساد فلا فافهما على الأول، ومصدر قول في بيع الملك كخيار المتبايعين: فإنه بيع ثوبت الملك وإن قيل له: فليس، وما صح بعد أن أصبحت ثوبت الملك فافهمه أولى أن يبيع، ومصدر انقضاءه على المنزل أبدأ، لأن الأول غير مؤتمت، فطهره بالتأيد، وشرط اختيار من الجازين أبدأ بوجوب الفساد، حتى لا يفسد الأول ويقع ثوبت الملك لهذا، لأن جازين واحد منهما يبيع، وقال الملك عما في بدء، فكذلك الأول، لأنه مكره، فإذا كان فاسداً على أحسن الأحوال

انقضى: لأن لكل واحد منهما ولاية لنفسه فمخرجه، حال العقد فلا يفسد ما لو جاز أحدهما توقف على إجازة الآخر. **مقدراً بالثلاث**: أي ثلاثة أيام، وعندها لا ينفذ وقت الإجازة بثلاث بل يجوز الإجازة بعد ثلاثة أيام أبدأ، لأن هذه أسنانا مبنية على شرط اختيار، فعدة الحيا، هذه ثلاث لا سهما، ولما فرغ المصنف عن حال المنزل رأس العقد شرع في المنزل بقدر العوض وخسر، عوض فقار: ولو نواضعا إيج بالقي درهم: هذا نظير المنزل في قصر العوض.

بمائة دينار على أن يكون الثمن ألف درهم باطل، والتسمية صحيحة في  
 الفصيلين عند أبي حنيفة رحمه الله، وقال صاحباه: يصح البيع بألف درهم في الفصل  
 الأول، وبمائة دينار في الفصل الثاني؛ لإمكان العمل بالمواضعة في الثمن مع الجدل  
 في أصل العقد في الفصل الأول دون الثاني، وإنا نقول بأنهما جدًا في أصل العقد  
 والعمس بالمواضعة في البدل يجعله شرطاً فسدًا في البيع،  
 أي فمن يبيع بدينار

بمائة دينار: هذا نظير للقول في حسن العوض. والتسمية صحيحة إلخ: والمراد بالفصل الأول هو القول في قدر  
 الثمن أن سمى في العقد ألفين عند الناس، والثمن في الحقيقة ألف، ففي هذه الصورة لا يطلو لحال عن أحد  
 لأقسام الأربعة، فإن أعرض أي اتفقا على الإعراض عن المواضعة بالفراق صح العقد، وكان الثمن هو التسمية  
 وهو الألفان بالاتفاق، ثم يمكننا أي اتفقا على أنه لم يخصص شيء من البناء والإعراض، أو احتلنا في الإعراض  
 وبناء، فنلتمز عند أبي حنيفة بك التسمية وهو اتفاق، وقال صاحباه: يفسد الوضوء فكذلك الثمن هو الألف،  
 وبطل الألف، الذي هو لا به، أو سمى أي اتفقا على بناء على المواضعة باطل ومعتبر عند التمس وهو الفان،  
 بعد الألف، وهذا ما يثبت للصف في المشرى، والمراد بالفصل الثاني هو القول في حسن الثمن بأن تواضعا على  
 نسبة عند الناس مائة دينار، ويكون الثمن في الواقع ألف درهم، فيصح البيع وكان الثمن هو التسمية، وهو مائة  
 دينار متاقل على كل من لأحوال الأربعة.

في انقضاء الثاني: والحاصل أنه الاختلاف في الفصل الأول، دون الثاني، فقدمنا في الفصل الأول تحت الألف.  
 في أصل العقد إلخ: يعني لا تعارض بين المواضعة بالحد في أصل العقد وبين المواضعة بالمر في مقدار الثمن،  
 فيمكن الجمع بينهما، بأن يجعل العقد معتداً في الألف الذي في ضمن ألفين ويجعل الألف الآخر الذي هو لا به؛  
 لأنه غير مطالب لانهما على القول، وكل شرط لا مطالب له من العباد لا يفسد به العقد، ولا حاجة في اعتبار  
 هذا الألف في تصحيح العقد، فكان ذكره وتسكوت عنه سواء كما في التكاثر، فإنه لو تزوجها على ألفين  
 فأراد والمهر في الواقع ألف، ثم اتفقا على الساء على القول انساب فالمر ألف اتفاقاً.

الطائي: إذ لا يمكن الجمع بين تواضعة بالمر في حسن الثمن وبين المواضعة بالحد في أصل العقد، لأن المواضعة  
 بالحد في أصل العقد يقتضي صحة العقد، والمواضعة بالمر في حسن الثمن يقتضي بطل العقد عن الثمن في البيع؛  
 لأن المذكور هو مائة دينار، وهي ليست مما لأجل القول، والألف المقصود لم تذكر، والثمن ما يذكر في العقد،  
 وخطأ العقد عن الثمن بعد البيع، فلا بد أن يترك أحدهما، فتركنا المواضعة بالمر في حسن الثمن، وأحدينا  
 بالحد في العقد ترجيحاً للباب، فصحيح. بأنهما جدًا إلخ: حيث قصدنا بيعاً جائزاً.

فيفسد البيع، فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعين فيهما، وهذا بخلاف الشكاح حيث يجب الأقل بالإجماع؛ لأن الشكاح لا يفسد بالشرط العائد، .....

فيفسد البيع: وحاصل جواب أي ختيه، يشك أو فذلكم وهو إمكان الجمع بين المواضع الفارق في مقدار النسب وبين المواضع الماهية في أصل العقد غير مسلمة لأنه يمكن الجمع بينهما كما لا يمكن في الفعل الثاني إذ المواضع باعزل في مقدار البدل، وهو الشيء يعمل اشتراط قبول الألف الزائد الذي خرج عن النسبة المتواضعة بسرعة فاسداً للعقد، لا سيما زائدة اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد، وهو شرط فاسد يفسد البيع، مع أن فيه نفعاً لطلبه وإن لم يظلم؛ لأن عدم الطلب بواسطة الإرضاء لا يفيد الصحة كالرضى بالبراء، وفي ادعاء ما فاسداً، والمواضع باعزل في أصل العقد يقتضي صحة العقد، فإذا لم يمكن الجمع بينهما احترازاً للمواضع الماهية في أصل العقد؛ لأنما سوسعة في الأصل، وهو العقد وترك المواضع في قدر الثمن؛ أي هي مواضع في الوصف.

فيهما: أي في الأصل والوصف، وقد عرفت تعارض المواضع فيهما.

ما فرغ من القسم الأول من إنشاء وهو ما يحتمل النقص شرع في القسم الثاني، وهو ما لا يحتمل النقص، وهو على ثلاثة أقسام: القسم الأول: ما كان المال فيه تبعاً كشكاح، القسم الثاني: ما لا مال فيه أصلاً كشكاح، القسم الثالث: ما كان المال فيه مقصوداً مثل الخلع، والحق على مال. ثم القسم الأول على ثلاثة أوجه: الأول: الجزاء، وأصله، وتثنى الجزاء بقدر البدل، الثالث: الجزاء في جنس البدل، ثم كل وجه من تلك الوجوه على أربعة أوجه: بأن ينفذ على البدل أو على الإعراض، أو سكت، أو استلحق فقال: وهذا الخ.

يجب الأقل: أن أقل شهر عما هو لا به، عند شروع في القسم الأول، وهو ما كان المال فيه تبعاً كشكاح، فإن المقصود الأصلي من الجاني قبل الذي يحصل به التولد والتناسل، والمال فيه لإظهار حظر الحمل لا مقصوداً، فيكون تبعاً، وهذا نظر الفقهاء في قدر البدل وهو المهر، وصورة ما قاله ما أو لوليتها، انظر في الواقع النسب، والتسمية عند شئنا تأتينا، ووافقه المرأة أو وإيها على ذات هذا كشكاح صحيح مطلقاً في الأحوال كلها، فكس في وجوب، التسمية أو ما تبادله عليه تعميل، وهو أنه إن نفق على الإعراض عن المواضع بالجزء فالإعراض هو المهر النسبي، وهو كذا لا ياتفاق لطلال المواضع بالإعراض عنها، أو أمقا على بناء على المواضع بالجزء فاستغنى هو المواضع بالجزء، ويكون المهر هو الألف الذي توضع عليه بالاتفاق أيضاً، وهذا ما فيه المصنف في النسب، وهذا خلاص يجمع حيث يجب الإتيان على أي حيفة به، وعندما الألف قياساً على كشكاح، ووجه العرف هو أن قبول العقد في الألف الذي هو لا به شرطاً فاسداً كما مر في البيع، فلا يمكن اعتباره في قسمه إذ هو يفسد بالشرط العائد بخلاف الشكاح.



فأمكن العمل بالمواضعتين، ولو ذكرنا في النكاح الدنانير وغرضهما الدراهم يجب مهر المثل؛ لأن النكاح يصحّ بغير نسبة بخلاف البيع، ولو مرّلا بأصل النكاح فافترل باطل والعقد لازم.

[قوله يجوز ثلاث جدهن جد، وهن هن.....]

وكذلك انطلاق والعناق وسعفو عن الفقصاح واليمين والتفرد .....

أفعل بالمواضعتين: بجامها المواضع، طاء: أصل النكاح، والأخرى خواصه المبررة في مقدار مهر، والعمد: أي على  
سنة المواضع لا على العمل، مواضع: أي مواضع النكاح، لأن مقتضى الأولى صحيح النكاح، والثاني المبررة لا على  
صحة النكاح، إذ غرضها هو شرط واحد بحال المهر، والنكاح لا يفسد بالشرط يعاد على ما فيه، عدم نسبه المهر،  
فأمكن التبعين بهما، فالعقل بالأولى فأن صحة النكاح، والعقل بالآخرى أنه ومو: أي المهر وهو الأصل، فاستدل  
بدرس الضمانين، حيث قلنا الجمع على النكاح، لأن الجمع بعد بالشرط الطائفة، فلا يمكن الجمع بين التوحيشين فيه  
كأن مرّ بقرينة، أو شك، أو اتفاق على أنه لم يقتصر على شيء أو استند في الشيء الآخر من غير ما لا يمكن.  
فوجب الثاني، أي الجمع، وهو رويته عن أبي يوسف، ولو ذكر قول أبي روح وإرواحه أو ربهما.

وغرضهما الدراهم إلخ: هذا المهر الأول في حسن الطلاق، ومعه ابتداء على أربعة أو خمسة، والنكاح وانكس لا يفسد  
بصحيح بالاعتناء، وإذا انفك في زوجة المستقاة زوجة الأولى، هو أن اتفاق على الإعراس عن أصل ما بينهما من  
الاستقاة، وهو مائة دراهم انطلاق المواضع بالإعراس، والوجه الثاني: هو أن اتفاق على ابتداء مهر النسل، لا بمائة، لأن  
النسب لا يفسد مهرًا غرضها طرًا به، وبذلك لا يفسد المهر، وإنما الدراهم التي تؤمنها غرضها لأفها أو سكرتها في  
الحقد، وسواء سكرتها لا يفسد مهرًا غرضها طرًا به، فافترل كذاه زوجتها حتى نحو المهر وانكس لا يفسد النكاح.

بخلاف البيع: عباد: أي صحيح بغير نسبه المهر، ولا خلاف أن البيع من المهر قسم، فلا يمكن الجمع بين التوحيشين في غرض  
مهر المثل، أي الحد بأصل البيع كذا مرّ بقرينة، ومعه الزوجة في العقد، وبوجه الثالث: هو أن تكون  
الزوجة الرابع هو النكاح، أي هل من زوجين من مهر مثل المهر في زوجة عن أبي حنيفة، وهو رويته بحسنه، وهو  
أن المهر تابع، يجب الفسخ من كل واحد منهم بغيره بغيره، إذ لا حاجة لانتهاء النكاح إلى صحة ما فيه،  
عن المهر في قدر المهر وجهه شرح في المهر ما فيه.

بأصل النكاح: ما يدل على أن النكاح صحيح، ولو لم يكن النكاح أو قال له، أي النكاح ماله، وليس به نكاح  
والعقد لا يفسد، سواء انقضى عليه الداء أو لم يفسد، أو عدم حصول شيء، سواء أو سببه، ولا فرق عن الفسخ الأول  
شرح في عقد النكاح، وما لا يفسد منه أصلًا، وكذلك أي من النكاح، أي من المهر، ما فيه وروى المهر.

لقوله عليه السلام: "ثَلَاثٌ جَدُّهُنَّ جَدٌّ، وَهَرْنُهُنَّ جَدُّ، النِّكَاحُ وَنِظَاقُ وَالْيَمِينِ". ولأن  
هاتين مختار للاسباب رضي به دون حكمه، وحكم هذه الاسباب لا يحصل الرد  
والترجيح. ألا ترى أنه لا يحصل خيار الشرط، وإنما ما يكون المال فيه مقصوداً مثل  
جمع والطلاق على مال، والصلح عن دم العمد.

قوله ٦. "ثَلَاثٌ جَدُّهُنَّ الْخُ" قد مضى ما يوجد في كتب الحديث. وقد روى القزويني وأبو داود والشافعي  
وأحمد بن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ثَلَاثٌ جَدُّهُنَّ جَدٌّ، وَهَرْنُهُنَّ جَدُّ، النِّكَاحُ وَنِظَاقُ، وَالْيَمِينُ".  
والقزويني رحمه الله ١١٨٥ وحديثه في حديثي، وأما ما وجد في الروايات من علي رضي الله عنه قال: "ثَلَاثٌ لَا يَحِلُّ  
بِهِنَّ النِّكَاحُ وَنِظَاقُ وَنِظَاقُ" [مصدر عند إبرا، رقم ١٠٧٤٧] (في رواية عيسى "أربع") وروى غيره  
وأما ما يجرى من بعض من تضمنت نفسها بالدوام لا القياس. وصورة توضعه في أن يراعى ما في تركه  
أو يتركها أو يجرى من القياس، أو يتركه فقد مضى في المسألة وليس في مواضع الحديث، وإنما ما يجرى من بعض  
وصورة الموضوع فيه أن يوضع مع المرأة أو عبدة ما يعلق صداقتها، أو عتقه بشيء، على وجه القول، ولا يكون  
ذلك في الواقع، وليس المرأة اليمينية بالثمة، لأن الموضوع لا يصور جيداً كما قيل.

ففي تلك الصورة في كل حد من الأحوال الأربعة يظل العمل بطرق الغناء والدليل يقتضي على هذا ما من  
الحد. وأما العقلي فيمنه القياس بقوله: "ولأن المختار الخ" لا يحصل الرد الخ. والحاصل أن المراد بالبيع انعقاد  
الاسباب، وهذا حكمه لا تراجع، وبما احتمال الرد، فثبت أن هذه الاسباب لا يحصل من النكاح، فلا يؤثر فيها  
عمل كما لا يؤثر خيار الشرط، لأن المراد وغير الشرط لا يحصل انعقاد السبب، وإليه أشار قوله: "ألا ترى الخ".

أنه أي كل واحد من تلك الاسباب لا يحصل الخ: حتى إذا طعن امرأته وقال: لي الخيار بن ١٢٧٤ أ، يقع الطلاق  
بمجرد قوله: "ممنك؟" لأن خيار الشرط لا يقع انعقاد السبب، وهو قوله: "الطلاق" فكذا وجد السبب واحد  
الحكم وهو الطلاق. لأنه لا يفرق تراجع، وهذا خلاف ما يقع حيث يحصل حكمه عند شرط الحظر فإن قيل:  
ترى أن هذه الاسباب لا يحصل منها حكمها؟ فموجب لأنه إذا قال: أنت طالق عدت لأبغض الطلاق من عني،  
لقد، ومن هذا إلا تراعي حكمه من السبب. فثبت مرادنا بالاسباب لعل وقوله: "أنت طالق عدت ليس حله في  
الحظر، وإنما يصور على هذا وجوده من السبب إليه من بعد، فإذا جاء الغد وحضر من قبل فقبل حكمه شرعي لم هو  
سبب مفصل. وما يرجع من القسم لثان شرع في القسم الثالث، وهو ما كان المال فيه مقصوداً فقال: وأما الخ.

المال فيه مقصوداً، وإنما صار المال في هذا القسم مقصوداً، لأن المال لا ينجس، وهو الذي، فلما شرط المال فعلم  
أنه مقصود فيه. والصلح عن دم العمد، وصورة قول أن المرأة طالت طلاقها على ما ينطبق القول، لا ذكر  
طلاق المرأة على ما ينطبق قول، أو صاع عن دم العمد بطريق قول، والمراد في هذا القسم إنما يقع ما به



وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فإن الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال؛ لأنه بمنزلة  
 خيار الشرط، وقد نصي عن أبي حنيفة بك في خيار الشرط من جانبها: أن الطلاق  
 لا يقع، ولا يجب المال إلا أن تشاء المرأة فبيع الطلاق ويجب المال، فكذلك هذا،  
 لكنه غير مقدر بالثلاث، وكذلك هذا في نظائره. ثم إنه يجب العمل بالمواضة فيما  
 سار الشرع في الملح  
 يؤثر فيه المزل إذا اتفقا على البناء.

الجهنم، فلا مصاد، والامامة في الخارج باعتبار النبوة، والمالك في الشكاح ليس يتابع في النبوة إذا هو ثبت  
 بدون التذكر أيضا، وقد هو تابع بالنظر إلى المتعدين، وأما نصهم المثل دون المال، فإذا لم يكن تابعاً في النبوة  
 مؤثر فيه المزل كما في سائر الأصول، وأما المال في الخلق فهو تابع في النبوة حيث ذهبت بدون الشرط فلا يؤثر  
 فيه المزل، فافترق بكل حال؛ سواء عزلا بأصله أم بقدر البذل أو غيره، فيتوقف ثبوت الطلاق على اختيار  
 المرأة من جانبها، وإذا لم يقل لامرأته: أنت طالق ثلاثاً على ألف، فزعم على أن لا بالخيار إلى ثلاثة أيام  
 تشاء المرأة: أي إن انحلت المرأة بالطلاق في ثلاثة أيام، أو لم ترد حين مضت الثلاثة  
 فكذلك هذا؛ أي كما أن أنواع الطلاق ووجوب المال يتوقف على اختيار المرأة في خيار الشرط وكذلك أن  
 سوء المزل؛ لأن مزل بمنزلة خيار الشرط، وإنما كان بدوهم أو الخيار من جانبها في الخلق إذا صح عند  
 أبي حنيفة بك لكونه في معنى البيع، لأن ثبوته في جانبها باعتبار معنى المفاوضة، وخيار الشرط في البيع مقدر  
 بالثلاث، فكان يسمى أن يكون في الخلق كذلك دونه غيره؛ لكنه الخ. بالثلاث؛ لأن الشرط في الملح على وثاق  
 النفس؛ لأنه من قبيل الإسقاط، فإنه طلاق، فبغير تعليل، وأشرط معطفاً من غير تعليل، عدة، فعلى هذا، فالحق  
 الخيار فوق الثلاث، بخلاف البيع من خيار الشرط فله على خلاف نفسه؛ لأنه من نفس الإنسان، فالتعصير على  
 مورد النحر، وهو ثلاثة أيام، في نظائره. أن كما ثبت الحكم والاختلاف في المزل بالخلق، كذلك في نظائره من  
 الخمر، بالطلاق على مال، والبيع عن دم العمد، بمعنى الكفر سواء في حكمه والاختلاف.

إذا اتفقا على البناء على المواضة سواء كان المزل بأصل العقد أو بقدر البذل أو غيره. نعلم أن المرأة لا خلاف وما  
 يرتب في تلك الصور الثلاث، وهي ما لم عزلا بأصل العقد أو بقدر البذل أو غيره، والاتفاق على البناء على المواضة  
 فعدمها؛ كما رطل المزل ويلزم المال في حريم النوحه كما لك بطل المزل ويلزم المال في تلك الصور أيضاً لا يتوقف على  
 اختيارها بناء على استنهام، وعند أبي حنيفة بك يتوقف وقوع الطلاق في هذه الصور الثلاث على اختيار امرأة  
 الطلاق باسمي على امرتي الحد واسقاط المزل بناء على أصله. وأما انصاف المتأخر، فلا خلاف فيها، =

أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرها شيء أو اختلفا حمل على الجحد وجعل القول قول من يدعيه في قول أبي حنيفة <sup>المند</sup> ذلك خلافاً لهما.

## [الأمور التي يبطلها الغزل]

وأما الإقرار بالغزل يبطله، سواء كان الإقرار بما يحتمل الفسخ أو بما لا يحتمله؛ لأن الغزل يدل على عدم المخبر به، وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والإشهاد يبطله الغزل؛ ...

== يجب نال في الغزل ويلزم التمسك بالاتفاق، وإنما الاختلاف في نزعها كما ينشئ إليه المصنف بقوله. أما إجماع لم يحضرها شيء إجماع واحد سبيل ثلاثة أوجه: أحدها أن يكون الغزل في أصل العقد، والثاني أن يكون بقدر شدة، وثالث محسب. اختلفوا في البناء والإعراض، وهذا أيضاً على ثلاثة أوجه: الأول الغزل في أصل العقد ويقع الاختلاف، والثاني بقدر البذل ويقع الخلاف، والثالث محسب ويقع الخلاف في البناء والإعراض، ففي ذلك انشعبت الست فرع الطلاق وبك المأثور، اتفاقاً، أما عندهما فمطلقان الغزل وأما عنه فيه المصعب، حمل إجماع على الجحد: فيما إذا لم يحضرها شيء مريضاً لحام الجحد. وجعل القول إجماع. فيما إذا احتجوا بقدر قول من يدعي إحد تر جيحاً بلانيه، فيجعل كأنه ناسخ للأول.

خلافهما لهما؛ لأن عندهما وجه وقوع الطلاق ووجه نال في القسمين - أي نفساً لم يحضرها شيء وفيما اختلفا - ليس هو حمل العقد على الجحد، واعتبار قول مدعي أحد تر جيحاً تخاتيه؛ إذ لم يحضر شرجيع لمجد بل الغزل أرجح لوقوعه في تعامل الناس، بل وجهه بطلان قول رأسه في هذا القسم كما مر من مسأله.

وبقي الوجه الثالث من الشك، وهي ما إذا اتفقا على الإعراض عن قول، سواء كان الغزل بأصل العقد أو بقدر البذل أو محسب، وحكم هذه الصور هو أنه يقع إطلاق ويلزم المال المنسحق بالاتفاق؛ أما عندهما فمطلقان الغزل رأسه، وأما عنده فمطلقان للغزل بإعراضهما عنه، ولذا فرغ من القسم الأول شرح في القسم الثاني وهو الاختلاف فقال:

وأما الإقرار إجماع بما يحتمل الفسخ. كالبيع بأن يوافق على أن يقرأ بحضور الناس ولم يكن في الواقع إقرار بما لا يحتمله. كالسكاح والمطلق بأن موافقاً على أن يقرأ بالسكاح لو الإطلاق عصبور المخلوق ولم يكن بينهما إقرار. المخبر به؛ والإخبار وإن كان يدل على وجود اللغو به، لكنه إذا كان بطريق الغزل فلا يدل لامتناع ثبوت الشيء مع ما ينفيه. يبطله الغزل: أي كما يعمل بالغزل الإقرار كذلك يقضي به تسليم الشفعة بعد طلب

الإشهاد. ونرجح المقام أن طلب الشفعة على ثلاثة أوجه: الأول. طلب موائدة، وهو طلبها حقة عند البيع على =

لأنه من جنس ما يبطل بخيار الشرط، وكذلك إبراء الغريم، وأما الكافر إذا تكلم بكلمة الإسلام وتبرأ عن دينه هازلاً يجب أن يحكم بإيمانه كالمكره؛ لأنه بمنزلة إنشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي.

= المبرور حتى يبطل الشفعة لعدم هذا الطلب، والثاني: طلب إظهار، وتقديره بأن ينهض بعد طلب المراجعة وينهض على البائع، أو على المشتري، أو عند العقار بذلك، وهذا الطلب يستقر الشفعة ولا يبطل بالتأخير في طلب الشفعة، والثالث: طلب حصومة ومثل ذلك، وإذا عرفت هذا فاعلم أنه لو سلم الشفعة هازلاً بعد قضيتين - أي طلب المراجعة والإشهاد - كان تسليمه باطلاً، وكان شفعتها بائناً.

بخيار الشوط: حتى لو سلمها بعد الطلبين بشرط الخيار له ثلاثة أيام، بطل تسليمه وبقي شفعتها لأنه يتوقف على الرضا بالخكم، وخيار الشرط يمنع الرضا، يبطل فتسلم بعدم الرضا، والمزول، بمنزلة خيار الشرط في منع الرضا، فيبطل بالمزول أيضاً لعدم الرضا، وهذا إذا سلم هازلاً بعد طلب المراجعة والإشهاد، أما لو سلم هازلاً قبل طلب المراجعة ليطل الشفعة لأن التسليم هازلاً بمنزلة المكوث عن طلب الشفعة على الفور، وهي تبطل بالمكوث. إبراء الغريم: بقرينة المزول بطله المزول، حتى لو أبرأ غريباً بطريق المزول بغيره المدين على حاله، لأن في الإبراء معنى المملك، فتمليك يرد بالرد فيزول فيه المزول كخيار الشرط. ولما فرغ من القسم الثاني شربح في القسم وهو ما يتعلق بالاعتقاد فقال: وأما الكافر إلخ.

يحكم بالإيمان: في أحكام الدنيا لوجود الإقرار الذي هو الركن الأصلي فيها لأصلاح العبد عليه، كما ذكره على الإسلام إذا سلم فإنه يحكم بإسلامه بوجود هذا الركن منه، مع أنه غير راض بالكلمة بكلمة الإسلام، فإما زال قول بذلك لأنه راض بالكلمة بما وإن لم يكن راضياً بحكمها.

الردة والتراخي: لأن الإسلام لا يمكن رده بوجه كما أن التبع يمكن رده بخيار السبب أو الرزية، وكذا لا تراخي حكمه عنه بل يرتب حكمه عليه في الحال، فكان كالتطلاق والطلاق في عدم تأثير المول فيه، ولما أعرض المصنف عن أحكام الردة قضياً أن نذكرها، وهي أنه إذا تكلم بكلمة الكفر هازلاً غير قاصد معناه بصريح مرقداً بنفسه للمول؛ لأنه ما شرها بإخبارها لا بما قول به، وهو مدعونه؛ لأنه نحو معتقد لذلك، فالخبر أنه بصريح كلفاً بالتكلم بكلمة الكفر هازلاً بالإجماع والنصر، وهو قوله تعالى: **هُوَ الَّذِي تَتَّبِعُهُ أَفْسَاسُهُمْ يَوْمَئِذٍ أَنَّهُ مَكْرُوهٌ فَلَا يُبَاقَى** وَأَنَّهُ يَوْمَئِذٍ يُرْسِلُ رُسُلَهُ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ، لا تعتبروا قد كفرتم بعد إيمانكم (سورة البقرة: ١٠٥)، حكم بكفرهم بذلك الاستهزاء، ولما فرغ من بحث المول شرع في بحث الشفعة فقال: وأما الشفعة إلخ.

## [السفَه]

وأما السفه فلا يخل بالأهلية، ولا يجمع شيئاً من أحكام الشرع، ولا يوجب الحجر أصلاً عند أي حنيفة <sup>نظف</sup>، وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل، لأنه مكابرة العقل مغلبة <sup>لا يوجب الحجر</sup> الهوى، فلم يكن سبباً للنظر، ومنع المال عن السفه المبذر في أول البلوغ ثبت بالنقص، أما عقوبة عليه أو غير معقول المعنى فلا يمتثل للمقايضة.

السفه فهو في اللغة الخفة، وفي الشرع: تدبر المال على خلاف مقتضى العقل والشرع، وقيل: إنه عفة شهوى الإنسان بتحميله على العمل، بخلاف موجب للشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة، فالسفه يعمل باحتقاره على خلاف مقتضى العقل والشرع مع بقاء العقل، فيكون السفه من العوارض المكتسبة ولا يكون مساوياً، والمعنى الأخير وإن كان متساوياً للمعنى اللغوي ولكنه يشمل ارتكاب المحرمات كالتواضع وشرب الخمر وهو إلى كان سفهاً ولكنه غير مباحوث في هذا المقام، والمعنى الأول يناسب المقام وإن لم يناسب المعنى اللغوي. بالأهلية: مطلقاً، لا أهلية الخطاب، ولا أهلية الوعوب لوجود العقل. ولا يجمع شيئاً إلخ: من الوجوب له وعليه، فيكون مطالباً بالأحكام كلها. ولا يوجب الحجر إلخ: سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل كالمال والتمسك، أو في تصرف يبطله الهزل كالبيع والإجارة؛ لأنه حر محاطة بالتكليف، فلا تصرف في ماله مثل الرقود، والجامع: الحرية وأهلية الخطاب. غيره أي أحد أي يوسف وعبد. فيما لا يبطله الهزل. وأما في ما يبطله الهزل يحر عليه نظراً له لقوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَنْهَى عَنْهُ أَنْ يَصِيحَ أَوْ لَا يَتَخَفِيمَ أَنْ يَبْنِي هُوَ فَظِيمٌ﴾ الآية بالفتح (وغيره: ٢٨٢) نص على إثبات الولاية على السفه، ولأنه بعد تدمير ماله يحتاج لتفقه إلى بيت المال، فيكون كلاً على السمعين.

سبباً للنظر: هذا دليل على أن السفه لا يصلح أن يكون سبباً للحجر عليه نظراً له، وسامعه أن السفه ليس أمراً مساوياً كالحجود وأنه حتى يرحم عليه ويحظر له بل هو معصية لمكابرة العقل وإساءة الهوى مع العلم بغيره ومساوئته، فلا يصلح سبباً للنظر له فلا يحجر عليه نظراً له. وضع المال إلخ: دفع ما يرد على أي حنيفة نظف. وهو أنه يقول مع المال عن السفه أول بلوغه خمسة وعشرين سنة إذا كان مبذراً نظر إليه لحفظ ماله عن التلف، فهذا القول يدل على أن السفه سبب للنظر له، فإذا صار سبباً للنظر يجمع ماله صار سبباً للحجر عليه في تصرفاته أيضاً؛ لأن المنع والحجر في حفظ ماله سواء، فيقتصر الحجر على المنع. نظير الوجوب أن من شرط القياس كون القياس عليه معقول المعنى وكونه غير عرفة، وذلك لشرط معنى ههنا؛ لأن القياس عليه وهو المنع الذي ثبت بالنقص، =

## [الخطأ]

وأما الخطأ فهو نوع جعل عذراً صالحاً لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد،  
 وشبهة في العقوبة حتى قيل: إن الخطأ لا يأثم ولا يؤخذ به ولا قصاص، لا ينفك  
 عن ضرب تقصير يصلح سبباً للجزاء القاصر .....

= وهو قوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَتُهُ أَثَرَةَ ظُلْمٍ﴾ أي: يغفر الله لك ما يتساهل به (وهنا)، أما غير مفعول الممنوع، لأن مع لئال  
 عن ماله مع كمال عقله ومميزه أما غير مفعول، ولما عقوبة باعتبار أن التبرع جمعية مكلفة للمقل وتباع  
 للهوى فضع المال عنه جزاء لما فلا يقاس عليه غيره لانقطاع شرط للقياس على الوحيين. الخطأ: وهو ضد  
 مصواب بأن يغفل فعلاً من غير أن يقصده قصدًا تامًا، كما إذا رمى إلى صيد فأصاب إنساناً فإنه قصد الرمي  
 لكن لم يقصد به الإنسان فوجد قصده غير تام، كذا في "التوضيح". حصل عن اجتهاد: أي إن حاز المواصلة  
 على الخطأ عقلاً باعتبار التقصير، ولكنه حمل عذراً في سقوط حق الله تعالى بشرط أن يقع الخطأ بعد الاجتهاد،  
 حتى لو أسخط في جهة التبعة بعد ما اجتهد حازت صلاته ولا يأثم بترك جهة القبلة. وقوله "لسقوط حق الله  
 تعالى" احتراز عن حقوق العباد، فإنه لم يجعل عذراً في سقوطها حتى لو رمى إلى شاة غيره على ظن أنها صيد،  
 وأكل مال غيره على ظن أنه ماله يجب القضاء.

ف: اختلف في أنه هل يجوز المواصلة بالخطأ عقلاً فقالت العزلة: لا يجوز؛ لأن المواصلة بقدر الجناية بخلاف  
 مقتضى الحكمة، ولا حناية بغير قصد، ولا قصد في الخطأ، وعدنا حازر عقلاً لأنه أرشد عياده بطلب عدم  
 المواصلة عليه بقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَتُهُ أَثَرَةَ ظُلْمٍ﴾ أي: لا نؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا (وهذه الآية)، ولو لم يجز المواصلة عليه لكان ذلك  
 طلباً لعدم ما لا يجوز وقوعه وهو تحصيل المصالح، ولكن المانع مع جوازها سقطت بدعاء الهيئ: ﴿وَلَا تَزِرُ  
 وَازِرَتُهُ أَثَرَةَ ظُلْمٍ﴾ أي: لا نؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، وهو مستحب، ولذا صار عذراً في حق الله تعالى. وشبهة في العقوبة: عطف  
 على قوله "عذراً" أي جعل الخطأ شبهة في ذمة العقوبات. لا يأثم: حتى لو زرع خطأً بأن زرع إليه غير إمرائه  
 فوطئها على ظن أنها إمرائه، وكذا لو قتل خطأً لا يأثم المقتول. ولا قصاص: في الثاني، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ  
 وَازِرَتُهُ أَثَرَةَ ظُلْمٍ﴾ (الأحزاب)، ولما كان يترحم أنه على هذا ينبغي أن لا يجب عليه الكفارة لما  
 فيها معنى العقوبة، ولما بقوله ضرب تقصير: وهو ترك الاحتياط إذ يمكن الاحتراز عنه بالثبت.

\* أموالكم: ومعنى أموالكم أموالهم، وإنما أضيف للمال إلى الأولياء لأجل القيام بتدبيره، وبدل على هذا المعنى  
 قوله فيما بعده: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْهُنَّ﴾ (أنفال).



وجز الكفارة، وصح طلاقه عبداً، ويجب أن يتعذر بيعه كبيع المكره

في المراءى الثاني

## [السفر]

وأما السفر فهو من أسباب التخفيف يؤثر في قصر ذوات الأربع وفي تأخير الصوم،

والكفارة إذا ما لم يجد حذو حيث لا طهر عليه الكفارة، من وجعه مغمورة حيث جب حراء حصه، والمراءى الثاني  
بما يستتبعه من اختلاف الفصاح، وهذا إذا لم ير الماء كالأرض والماء مع الماء، فلا تدرى على حالي العلوي  
وصح حذو، حتى لو أراد أن يغسل لانه لم يغسل، فعرف على سبيله أنه طاهر، ومع هذا الطلوع، لأن القصد  
أنه ما لم يتمكن لا طهر عليه، فيعلق بحكمه بالسبب الطاهر، فلا عبء، وأعلى نفسه الثانية بالمثل، وأما  
الحكم كما في السفر مع الشقة، وهذا السبب متحقق فيمن يتأخر الخطأ، عند التذمعي به، لا طهر ولا طلال مع  
بالكلام، وهو إنما يطمع إذا صار من هذه، وإنما على غير فائدة، فلا تدرى من كلام المحقق، والثالث

كبيع المكره، حتى إذا جاز على سبيله البيع، وأما أن أراد أن يغسل، استند على السبب على السبب، حيث هذا المكره  
بغض الأخر، فليست، بعض البيع عساً كبيع المكره، أما بقدره، لأن السبب متحقق على السبب، وأما حذو  
الرمضاء، إنما يمكن أن هذه السبب، وهو عن أصحابه، قال القصب، يجب على أنه أنها فاسدة على سبب

وأما السفر، وهو في اللغة قطع مسدد، وفي الشرح، هو الخروج من موضع الإقامة على قصد البقاء،  
وأما كونه أياماً وإليها، وهو الإتيان ومشي، ففقد، وهو لا ياتي لأجله لقاء النفس، ففقد، ولكنه من أحوال  
متحيز، كما قال القصب، أسباب التخفيف، في الأحكام، كبيع من أسباب الشقة سواء كانت متحيزة أو

مؤثرة ذوات الأربع، أن ينقطع سفر للسبب الأخر من ذوات الأربع، كالفهم، الحصر، واعتناء، حتى لو لم  
لا يزال مشرباً، وأما عبداً، وقال الشافعي، يجب فريضة الأربع، والغدير، وجدة، اعتباراً بالصوم، فعرف على

أربعاً، عمل المجرى، ومن سفر اعتبر به حصه، ولا ما روي للشيخ في الحجة، عن محمداً، أنه قال: فوجدت العبادة  
والتعب، ففكرت، الصلاة، ورد في الحصر، [السبب، ففقد]، أعلم أن في السفر ركوب، وأما وأشب  
فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي البخاري عن ابن عمر، أنه قال: حذو، وما الله يتأخر في الحصر مع برد

منى، وكفارة حتى فقه الله تعالى، وبصحة، فذكر الله، فاه، وما على، وكفارة حتى فقه الله، فوجدت عمر بن  
قاسم، في سفر، حتى فقه الله، وبصحة، فذكر الله، فاه، وما على، وكفارة حتى فقه الله، فوجدت عمر بن  
الله تعالى، ففكرت، الصلاة، ورد في الحصر، [السبب، ففقد]، أعلم أن في السفر ركوب، وأما وأشب  
فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي البخاري عن ابن عمر، أنه قال: حذو، وما الله يتأخر في الحصر مع برد

تأخير الصوم، إلى عبداً من أياه، أخر لا في سببها، ففي مراءى، حتى صح أن يرد في السفر بخلاف شهر الحذو  
ولا كان، يرد أن السفر لا كان من أسباب التخفيف، جاز المسافر كالمريض

لكه لما كان من الأمور المختارة ولم يكن موجباَ ضرورة لازمةً قيل: إنه إذا أصبح  
صائما وهو مسافر، أو مقيم فمسافر لا يباح له الفطر بخلاف المريض، ولو أفطر كان  
يقيم لسفر المباح شبهة في إيجاب الكفارة، ولو أفطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة  
بخلاف ما إذا مرض لما قلنا.

## [أنواع الإكراه]

وأما الإكراه فنوعان: كامل يفسد الاختيار ويوجب الإجماء، وقاصر يعلم الرضاء  
ولا يفسد الإجماء، ولا يوجب الإجماء.

الأمور المختارة أي من الأمور التي وجودها باختيار الإنسان، ومن هنا ظهر الفرق بين السفر والمريض لأن  
المريض ليس وجوده باختيار المريض بل هو أمر محسوس.  
ضرورة لازمة يعني بعد ما تحقّق السفر لا جد ضرورة تدعو إلى الانفصال بحيث لا يمكن دفعها، إذ المسافر  
يفسر على الصوم من غير أن يلاحظ أفا في بدنه. لا يباح له الفطر: لأن قد غرّر بالحجوب عيب المشروع،  
ولا ضرورة له تدعو إلى الانفصال بخلاف المريض. إذا تكفّل للصوم ثم أراد أن يعطّر حلقه ذلك، وكان إذا  
مرض بعد ما أصبح صائما حتى له ذلك: لأن مرض أمر محسوس لا اختيار للعبد فيه.  
ولو أفطر التمسر في الصورتين المذكورتين. في إيجاب الكفارة فلا عيب الكفارة عليه؛ لأنها إذا تحقّق الانفطار  
عن صوم واجب مرّوا بقرآن المشبهة. لا يسقط إلخ: لعدم السفر المباح الذي كان شبهة في إيجاب الكفارة.  
إذا مرض بعد أن أفطر في حالة النسيئة حيث تسقط عنه الكفارة لما قلنا: من أن مرض أمر محسوس لا  
اختيار لعبد فيه، فكانه أفطر في حال المرض. إذا فرغ من القسم الأول من المواضع المكتسبة شرعا في  
القسم الثاني وهو ما يقع عليه من غيره فقال: وأما الإكراه وهو أن يجبر الغافل غيره على أمر لا يريد له لولا  
الخوف منه بالوعيد على إبطاع ما وعد به. ويوجب الإجماء: أي بصطر المكره إلى أن يفعل ما أمره به فما  
يخاف على نفسه أو عصبه من عصائه، بأن يقول المكره: افعل هذا ولا أضلك، أو لأضرك، فحينئذ  
يعتد بوعده ويحكم برضاء ثبته، والنوع الثاني إكراه الإجماء وهو الإكراه بصرف لا يخاف على نفسه المتنبه =

\* الصورة الأولى هي أن يصوم المسافر ثم يفطر، والثانية أن يصوم المريض ثم يسافر ثم يفطر، فلا كفارة  
في هاتين الصورتين. نعم يجب الكفارة في الصورة الثالثة وهي أن يصوم المقيم ثم يفطر قبل أن يسافر.

والإكراه بمجملته لا ينافي أهلية، ولا يوجب وضع الخطأ بمحال؛ لأن المكروه مبطل،  
 أي يبيح الأفعال المكروهة  
 والابتلاء يحقق الخطأ. ألا نرى أنه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة، ويأتي  
 فيه مرة ويؤخر أخرى، فلا رخصة في القتل والجرح .....  
 المكروه

= أو بقيد، أو بحسب، هذا متبدل، فلي شوع بنفس الاختيار ولا لكن لأمر من تأمير، وفي قسم ثالث  
 وهو ما لا يهدم رخص، ولا يفسد لا يختار بأن بهم عيسى أنه أو أنه لم يوجب أو عصى هذا نفسه لزمه  
 والاختيار كالأمر، أي: أهلية لا أدلية الوجوب ولا نهاية الأمر.

وضع الخطأ، أي مقصده عن شكره بمحال؛ سواء كان الإكراه مباحاً أو لا، لوجود مقصده والفعل الذي عليه  
 مدار الخطأ، مبطل؛ في حالة الإكراه كما أنه متفق في حالة الاختيار بمقتضى الخطأ. لأنه لا بد من وجود  
 مشقة على ثبوت الاختيار، وتقتضي الخطأ به. بين فرض: كما إذا أكره على أكل لينة فافعل فإنه حرام مرض  
 عنه كلفه، ولم يصح حتى مات ما لم يأت إلا أنها تكون مباحاً له، لأنه تعالى قل: فَإِذَا مَا أَمَرْتُمْ بِهِ يَأْتِيكُمْ  
 وَالْأَمْرُ إِلَيْنَا، فنبت الإباحة بالاستثناء، ومن أكره على ما حرم بقرص عنه معه.

وحظر: أي منوع في حالة الإكراه نفسه، كما إذا أكره على قتل مسلم بغير حق، فإن صرح حتى مات بجرم  
 وإباحة: كما أكره على الإفطار في شهر رمضان فحسد بياض له أفصر. ورخصة: كما إذا أكره على إمرأة ككسرة  
 الحكم على سائره، فحسد بغيره ذلك بشرط أن يكون التصديق في فيه. والابتداء بين رخصة والإباحة هو أن  
 في السابق ترتفع الحرمة، وفي الرخصة لا ترتفع الحرمة بل يرفع الإثم فقط، والأمر عدم ذكر الإباحة، لأنها إما كان  
 مع الإثم في التصريح بالقرص، وإلا فهي الرخصة، والفاضل لهذا داخل في بترص أو الرخصة.

ويأتي فيه أي في الإقدام على ما أكره عليه إذا كان حراماً كقتل المسلم بغير حق أخرى: في الإقدام على  
 ما أكره عليه إذا كان فرضاً كقتل لينة إذا أكره عليه بالفعل، وكل من الأمر والإثم إذا كان بعد تعلل  
 بالخطأ. فثبت أن المكروه مخاطب مبطل، ثم أشار إلى مثله بالقرص والحظر والرخصة والإباحة بقرنه، فلا رخصة  
 إلخ في القتل أي فعل غيره إذا عصى على نفسه الهلاك؛ لأنها في استحقاق العقوبة سواء، فلا يكون له صيانة  
 نفسه بالأمر غيره. فصار الإكراه في حركته لعدم تعارض الحرمة مع عدم الإباحة.

والطرح: وكما لا رخصة له في جرح غيره، بل لا يفتقر بد فليس إلا القتل، حتى لو فعله كان أمراً لأن أقرض  
 نفسه في الحرمة مثل حرمة نفسه في حق الغير، فتعلق التعارض بين حرمة نفسه وحرمة جرح غيره، فلم يترجح =

والزنا بعذر الإكراه أصلاً ولا يحظر الكامل منه في الميتة والخمر والمخنزير.

### [حكم الرخصة في إجراء كلمة الكفر]

ورخص في إجراء كلمة الكفر وإفساد الصلاة والصوم وإتلاف مال الغير .....

• نفسه على جرح غيره. فإن قيل: الأطراف ملحقة بالأموال فينبغي أن يرخص له فيها كما يرخص في الأموال. قلنا: إلحاق الأطراف بالأموال إنما هو في صاحبه لا في حق الغير، فليس هذا يجوز بذل طريقه لصيانة نفسه كما يجوز له بدل ماله للملك والزنا. وكذا لا يرخص له في الزنا لأنه عسرة القتل لأن فيه ضياع النسل، فإن النسب لا يثبت من الزنا، فلم يكن يحجب الشفقة عليه، والأم لا تحذر على الإيقاع لصومها عن الكب، فيعصى إلى حلاله الولد. فنأمل. وهذا في زنا الرجل بالإكراه، وأما إذا كانت امرأة مكروهة بالزنا يرخص لها ذلك كما سيجيء بعذر الإكراه. متعلق بالمسائل الثلاث، وبخاصة أن الحرمة التي لا تكشف لاحتدائها رخصة بعذر الإكراه سواء كان الإكراه ملحقة أو لا، كما في تلك الأمور، فهذا مثال للحظر أي ما يفي بموجها بعد الإكراه. ولا يحظر إلخ: أي لا يحى الحظر بعد الإكراه الكامل وهو المحس.

في الميتة إلخ: لا تنفذ حرمة هذه الأشياء بعد الإكراه الكامل، لأنه لم يثبت بالنسب إلا عند الاحتياط لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ فُضِّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ عَلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١٤٦)، وإن امتنع حالة الاضطراب عن الإحسان المحرمة يوجب الإنابة، فصارت تلك الأشياء في حقه مباحة، فمن امتنع عن أكثها عند الاضطراب بالإكراه فصعب دمه من غير إقامة لحق الله تعالى فكان أمراً إن كان عللاً بسقوط الحرمة، كما لو امتنع عن أكل لحم الناة وشرب الماء في تلك الحالة، وإذا لم يكن عالماً كان معذوراً بخفاء دليل الحرمة عنده بالجهل، وإنما فيه الكامل، لأن حرمة تلك الأشياء لا تسقط بالإكراه القاصر، ومع هذا إن شرب الخمر لا يمتنع استحياناً لأن الإكراه القاصر يصير شبهة في ذمه الحد، وهذا مثال للفرض، فإن الإقدام على تلك الأشياء يصير فرضاً بعد الإكراه الكامل لكلها مباحاً في تلك الحالة، ولا حاجة إلى مثال الإباحة كما قلنا. كلمة الكفر: على الإنسان مع بقاء التصديق في القلب، وإفساد إلخ: أي رخص له في إفساد الصلاة وقصوم حالة لإكراه حتى يكون مقيماً صحيحاً\*\*.

وإتلاف إلخ: أي رخص في إتلاف مال الغير إذا قيل له: أنصف هذا مال ولا تأكله.

• كما قلنا: وهو أن الإباحة في الفرض أو الرخصة. \*\* مقيماً صحيحاً: وإنما قيلنا يكون مقيماً صحيحاً لأن لو كان مسافراً أو مريضاً وامتنع عن الإقطار كان أمراً مضيقاً دمه فلا فائدة، لأن الضرر كان مباحاً له في السفر والمرض، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّمِ الْأَشْجَارِ﴾ (البقرة: ٢١٨)، فلا يكون هذا القسم داخلاً في أمثلة الرخصة بل من أمثلة الجابح.

والجناية على الإحرام وتكوين المرأة من الزنا في الإكراه الكامل، وإنما غارق فعلها فعله في الرخصة؛ لأن نسبة الولد لا تنقطع عنها، فم يكس في معنى القتل بخلاف الرجل، وهذا <sup>من المرأة</sup> <sup>من الرجل</sup> <sup>يكون المرأة رجلاً</sup> <sup>يكون</sup> أوجب الإكراه القاصر شبهة في ذرء الخلد عنها دون الرجل، ثبت بهذه الجملة أن الإكراه لا يصح لإبطال شيء من الأقوال والأفعال جملة إلا بدليل غيره على مثال فعل الطائع.

كإبطال وإبطال كإبطال وإبطال

والجندية إلخ: أي رخص له الجناية على إحرامه بقتل الصيد وليس المحبط بسبب الإكراه الكامل. وتكوين المرأة أي رخص للمرأة أن تفكر من أجل الزنا في الإكراه الكامل متمتعاً بالكل، هذا مثل الرخصة، وإي صارت تلك الأنساء مخصصة فيها عند الإكراه الكامل لا مباحاً؛ لأن حرمة تلك الأنساء باقية على حالها، وإنما رخص للمكره الكامل دفعاً للحرَج، وهذا نزع صير المكره حتى قتل كان شهيداً ومأجوراً إن شاء الله تعالى، بخلاف، فلدح حيث لا يفي المحرمية فيها ولا يجر المكره في امتناعه عنه بل يأثم كذا مرة، وليا كان يتوهم أن المرأة كما ترخص في الإكراه الكامل يجب أن يرخص الرجل أيضاً في الإكراه الكامل دفعه بقوله: وإنما غارق إلخ. في الرخصة: حيث رخص له التمكن من الزنا، ولا يرخص للرجل الزنا بالإكراه؛ لأن نسبة الولد لا تنقطع عنها، فم يكس <sup>من الرجل</sup> <sup>يكون</sup> <sup>يكون المرأة رجلاً</sup> <sup>يكون</sup> أوجب الإكراه القاصر شبهة في ذرء الخلد عنها، أي قتل الولد الذي هو المانع من التمتع في جانب الرجل بخلاف الرجل: حيث ينقطع عنه نسبة الولد كما مر.

ولهذا: أي لأجل أن الإكراه الكامل أوجب الرخصة في سائر ما دون حجاب أوجب الإكراه القاصر: وهو الإكراه بالقبول لو نال صر، شبهة في ذرء الخلد إلخ. والحاصل أن الإكراه الكامل لا أوجب الرخصة في جانب المرأة أوجب الإكراه القاصر شبهة في دفع الخلد عنها، حين إذا أكرهت نفس الزنا بالقبول، فيكون الرجل بالزنا لا يوجب عليها الخلد، والرجل لما لم يوجب الإكراه الكامل في دفع الرخصة لم يوجب الإكراه لنفس شبهة في ذرء الخلد عنه حتى إذا أكره على الزنا بالقبول لم يوجب عليه الخلد، وإنما الإكراه الكامل موجب شبهة في ذرء الخلد عنه استحساناً كما هو قول أبي حنيفة، وهو قول آخر، وهو قولهما فلا يجب عليه الخلد، وكان القياس أن لا يسقط عنه الخلد كما هو قول أبي حنيفة، وهو قول آخر، وهو قولهم: هذه الجملة: أي لا يوجب الإكراه إلا بالقبول الأعلى ولا يسقط الخلد عنه حتى ثبت الأحكام المذكورة. ففعل الطائع: وهو هذا المكره، والحاصل كما أن فعل الطائع وقوله لا يبطر بل يعم إلا إذا غرقه من مثمر محتمل لا يعتبر كما إذا كان لإمرأته أُنْت طالق، يقع لطلاق بعد شكك ولا بد منه متى من اشتباه أو تعلق، محتمل لا يقع، وكذا إذا شرب الخمر، أو زنى معتر ذلك، ويقع عليه الخلد إلا إذا شفه مائع ومشر كصفتك تلك الأمثال في دار المحرم، أو تمكن عتصمة منها بحسن الاعتناء، فكذلك جميع أمثال المكره والمكره تغني وتصح لصنوعها عن عقل وأهلية صاحب، إلا بعد وجود اعتناء، فيجوز التمتع والاعتناء، وكما كان، ورد أن الإكراه لما لم يصح لإبطال شيء من الأقوال والأفعال شيء أي موضع يظهر أثره دفعه بقوله الثاني، وإنما إلخ.

## [مَنِ بَظَهَرَ أَثَرُ الْإِكْرَاهِ]

وَإِنَّمَا يَظْهَرُ أَثَرُ الْإِكْرَاهِ إِذَا تَكَامَلَ فِي تَبْدِيلِ السَّبَبِ، وَأَثَرُهُ إِذَا قَصُرَ فِي تَقْوِيتِ  
الرِّضَاءِ فَيَفْسُدُ بِالْإِكْرَاهِ مَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ، وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ،  
وَالْبَيْعِ الْأَقَارِيرِ كُلِّهَا، لِأَنَّ صَحَّتْهَا تَعْتَمِدُ عَلَى قِيَامِ الْمَخِيرِ بِهِ وَقَدْ قَامَتْ دَلَالَةُ  
عَدَمِهِ، وَإِذَا اتَّصَلَ الْإِكْرَاهُ بِقَبُولِ الْمَالِ فِي الْخُلْعِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَفْعُ، وَالْمَالُ لَا يَجِبُ؛ لِأَنَّ  
الْإِكْرَاهَ يَعمِدُ الرِّضَاءَ بِالسَّبَبِ وَالْحُكْمَ جَمِيعاً، وَلِئَالِ تَعَدُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الرِّضَاءِ، فَكَانَ  
إِنَّمَا لَمْ يَوْجَدْ، فَوْقَ الطَّلَاقِ بَغِيرَ مَالٍ كَطَّلَاقِ الصَّغِيرَةِ عَلَى مَالٍ، .....  
يُحْتَاجُ الْمَالُ

إِذَا تَكَامَلَ. الْإِكْرَاهُ بَلَى يَكُونُ مُلْتَبِئاً بِغَيْرِ أَثَرِهِ فِي تَبْدِيلِ السَّبَبِ: حَتَّى يَكُونَ الْفِعْلُ مَتَّوْباً إِلَى الذِّكْرِ - بِالْكَسْرِ -  
مَنْدَ مَا كَانَ مَسْتَوْباً إِلَى الذِّكْرِ بِالصَّحْصِ بِشَرْطِ عَدَمِ الْمَانِعِ مِنْ تَبْدِيلِهِ، وَكَوْنِ ذَلِكَ الْفِعْلِ صَالِحاً لِحُسْبُلِ، هَذَا أَثَرُ الْأَمْرِ.  
لِي تَقْوِيتِ الرِّضَاءِ. لَا فِي تَقْوِيتِ لَا يَحْتَبِرُ، حَتَّى أَنْ مِنْ أَكْرَهُ، الْبَقِيَّةُ أَوْ بِالضَّرْبِ يَتَمَيَّزُ نَحْوُهُ، وَلَكِنْ يَحْتَاجُ رَحْمَتَهُ،  
وَهَذَا أَثَرُ الْأَمْرِ الْفَسْخِ يَظْهَرُ فِيهِمَا أَثَرُ الْإِكْرَاهِ، ثُمَّ تَمَرُّعٌ عَلَى تَقْوِيتِ الرِّضَاءِ فَقَالَ: يَفْسُدُ بَيْعٌ. بِالْإِكْرَاهِ: سِوَاهُ كَانَ  
كَامِلاً أَوْ قَاصِراً. مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ: فَيَفْسُدُ تَحْتَ التَّصَرُّفَاتِ فَاسِداً، لَمَّا لَا تَتَفَقَدُ فَتُفْصَلُوهَا مِنْ أَهْلِهَا فِي هَيْئَتِهَا، وَأَمَّا  
تَعَدُّمُ فَلَقَوَاتِ الرِّضَاءِ الَّتِي هِيَ شَرْطُ الْفَقْدِ، حَتَّى لَوْ أَحَازَ الذِّكْرُ مَدَّ زَوَالِ الْإِكْرَاهِ بِصَحْصِ زَوَالِ الْفُسْدِ. وَأَمَّا تَعْدُّمُ  
لَقِيَ لَتَتَوَقَّفُ. عَلَى الرِّضَاءِ كَالطَّلَاقِ وَالْعَالِ ضَعْفُ مِنَ الذِّكْرِ كَمَا تَعَدُّ مِنَ الْمَطْلُوعِ، وَإِنَّمَا قُنَا: سِوَاهُ كَانَ الْإِكْرَاهُ كَامِلاً  
لَوْ ذَمَّرَهُ؛ لِأَنَّ فِي تَقْوِيتِ الرِّضَاءِ كَلَاماً سِوَاهُ. الْإِقَارِيرِ كُلِّهَا: أَيِ سِوَاهُ كَانَتْ مَذْكُورَةً أَلْفَحْنَ أَوْ بِقَاصِرٍ، وَسِوَاهُ  
كَانَتْ عَمَّا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ أَوْ عَمَّا لَا يَحْتَمِلُ. دَلَالَةُ عَدَمِهِ: أَيِ عَدَمِ الْمَخِيرِ بِهِ، وَهِيَ إِثَرُهُ إِنَّمَا تَكُونُ بِهِ لَدَعِ الْمَضَرِّعِ عَنْ نَفْسِهِ  
لَا لَوْجُودِ الْمَخِيرِ بِهِ، فَلَمْ يَتَرَجَّحْ حَالَ صِدْقِهِ بَلْ يَتَرَجَّحُ كَذِبُهُ، فَلَمْ يَتَبَيَّنْ حُكْمُهُ.

الْإِكْرَاهُ: سِوَاهُ كَانَ كَامِلاً أَوْ قَاصِراً عَظِفَ مَنِ قَوْلُهُ: "لَوْ لَا يَصْلُحُ". فِي الْخُلْعِ: بَلَى أَكْرَهَتْ الْمَرْأَةَ عَلَى قَبُولِ الثَّاقِلِ فِي  
الْعَلْعِ، فَتَقَبَّلَتْ ذَلِكَ وَقَدْ دَخَلَ فِيهَا الزَّوْجُ. وَالْحُكْمُ جَمِيعاً: وَهُوَ جُوبُ الْمَالِ فَخِيَ هَذِهِ الصُّورَةَ يَقَعُ الطَّلَاقُ، لِأَنَّهُ  
لَمْ يَتَوَقَّفْ إِلَّا عَلَى الْقَبُولِ، وَفَسَدَ وَجَدَ، وَعَدَمَ الرِّضَاءِ بِالْفَقْدِ لَاتَّقِلَ فِي وَقْعِهِ، مَعَ تَقَبُّلِ جُوبِ الْمَالِ، طَلَا لَتَلَبَّ عَلَيْهِمَا  
الْمَالُ. وَإِلَهُ كُنْزِ قَوْلِهِ: وَلَقَدْ رَجَعَ. عَدَمُ الرِّضَاءِ. لِأَنَّ الرِّضَاءَ شَرْطُهُ، وَمَوَاتٍ فَشَرْطُ يَرْجُبُ فَرَاتٍ شَرْطُهُ،  
كَطَّلَاقِ الصَّغِيرَةِ عَلَى مَالٍ: فَإِنَّهُ إِذَا طَلَّقَ الصَّغِيرَةَ دَوَّجَهَا عَلَى مَالٍ، يَتَوَقَّفُ طَّلَاقُهَا عَلَى قَبُولِهَا، فَإِذَا قَبِلَتْ يَقَعُ  
طَّلَاقُ لَوْجُودِ الْقَبُولِ، وَلَا يَلْزَمُ عَلَيْهَا لِمَالِ لِبَطْلَانِ التَّرَاقُصِ، فَكَذَا هِيَ. وَلَمَّا كَانَ يَرَدُّ أَثَرُ الْإِكْرَاهِ إِذَا كَانَ مُلْتَبِئاً مَظْهَرًا =

بمخلاف المهرل؛ لأنه يجمع الرضاء بالحكم دون لسبب، فكان كشرط الخيار على ما مر، وإذا اتصل الإكراه الكامل بما يصحح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل إكراه النفس أي ماله

= في الطلاق وحسب أن لا ينعقد المال غير الطلاق فيها، كرهت نفي الطلع كما لا ينعقد في المهرل ما طلع ما طلع؛ لأن هذا أثر حقيقته يشترطه، لم يلزم الشرط المال في المهرل بالخلع والنفقة لا يقع الطلاق ولا يلزم المال، ومعدوما يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء، وهذا أثر في طلع الإكراه ينعقد المال عن الطلاق، لا رفع أثره في غير ما، أشار إلى دفعه بتعريف بين الخلع والمهرل بالإكراه حيث حال بمخلاف المهرل الخ؛ لأن المسائل إلى يستحكم اختياره غير إكراه عليه، فله سبب مرضي عنه

وحاصل الفرق أن الفرق إنما يجمع اعتبار الحكم والرضاء به، وأن النسب فالرصد والاختيار ثابت به، والإكراه يجمع الرضاء بالسبب والحكم جميعاً؛ وإن تقرر هذا فاعلم أن أبا حنيفة رحمه الله قال: إنه قد تحقق في القول الرضاء بالسبب، فخط يصح التزام المال ولو لم يكن على تمام الرضاء لوجود السبب، لكن توقف ثبوته على مصاعها بمحكم العقد؛ إذ المال لا يثبت بخون الرضاء بالحكم، وتوقف وقوع الصلح على ثبوت المال؛ لأن الطلاق في الخلع يقابل المال، فإذا تقرر ما كان وصفت بالحكم لعقد يقع الطلاق ويلزم المال، وبالإضافة الطلاق ولا يلزم.

كشرط الخيار من جانبها بأن احتلت على أن يكون هذا الخيار في ثلاثة أتم، فإن هذا شرط الخيار إذا يجمع رضاءها بالحكم دون السبب، حتى إذا تقرر المال يقع الطلاق ويلزم المال والإقالة.

على ما مر؛ فإنه في بحث المهرل، وهذا بمخلاف الإكراه حيث بعدم سبب والحكم جميعاً، فإذا لم يرهض بالسبب في الإكراه لم يصح التزام المال بعد الخلع، فبيع الطلاق لغيره عند الخلع ولا يلزم المال له عدم الرضاء به، ولا يتوقف أحدهما على الآخر والفرقة، فهذا الفرق على قول أبي حنيفة رحمه الله، وأما على قولهما فهو أن ما يدخل على الحكم دون سبب أي ما لا يطل سبب ولكن بعدم الحكم كالمهرل وشرط الخيار لا يؤثر في سلب الخلع بالبيع، أي لا يمنع رجوع المال أصلاً لأنه لم يؤثر في أحد المتكبرين وهو الطلاق بالبيع بعدم توقفه على رضاء لم يؤثر في الآخر أيضاً، وهو لزمه المال؛ لأنه يمنع لطلاق، فينزع المال بزمومه، يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء، وأما ما يدخل على سبب كالإكراه ويؤثر بالبيع في المال دون الطلاق؛ لأن المال في المنع لا يجب إلا بالذكر به كالشئ في البيع، فلا يصحته من الإيجاب ككسوت ثمن، والداحل على السبب يجمع الإيجاب، فله يثبت به غالب، يصير كأن المال لم يكن في العقد، يقع الطلاق بغير مال في الإكراه ما عرفت، وخبرنا قزويني أن قوله فكان كشرط الخيار إشارة طعية إلى الفرق بين المهرل والإكراه في الخلع على المذهبين.

ولما فرغ من بيان تأثير الإكراه القاصر في نفوذ الرضاء الواقع في الأفعال شرع في تأثير الإكراه الكامل في نفوذ نسبة الواقع في الأفعال عالياً، فيه أي في تلك الأفعال، وتلخيص يرجع إلى ما

## [الإكراه الكامل يفسد الاختيار]

والحال ينسب الفعل إلى المكروه، ولزمه حكمه؛ لأن الإكراه الكامل يفسد الاختيار،  
 والفساد في معارضة الصحيح كالعلم، فصار المكروه بمنزلة عديم الاختيار آلة  
 للمكروه فيما يحتمل ذلك، أما فيما لا يحتمله فلا يستقيم نسبته إلى المكروه، فلا يقع  
 المعارضة في استحقاق الحكم، فيبقى منسوباً إلى الاختيار الفاسد، وذلك مثل الأكل  
 من الأختيار الصحيح والفساد<sup>سببه</sup>، فإنه لا يتصور أن يأكل الإنسان بغير غيره وأن يتكلم، ....  
 من الأختيار<sup>أي لا يمكن</sup>

ولزمه حكمه: ويخرج المكروه بالفتح من البين، ويلحق بالآلة لفساد اختياره بالإكراه الكامل؛ إذ هو ملحق في  
 هذا الفعل، والإنسان يحول على حسب الحاجة، فلما هذب بالقتل بأن قال المكروه بالكسر: القتل غلابة وأظف ماله  
 ولا تأخذك، وطلب لنفسه خلاصاً عن الهلاك بالإقدام على القتل لو تلف الأموال وإن كان حراماً فقد اختاره  
 هذا الوجه، وإليه أشار بقوله يفسد الاختيار: لما قلنا، ولما كان يتوهم أن المكروه بالفتح له اختيار وإن كان  
 فاسداً، فيمكن أن يضاف إليه الفعل ولا يلحق بالآلة، دفعه بقوله: "والفساد" أي الاختيار الفاسد الحاصل  
 للمكروه بالفتح. كالعلم: لا يعبأ به. آلة للمكروه: كالسيف والعصا والآلة لاتصلح أن ينسب الفعل إليها  
 ويلزمها الحكم، فلا محالة ينسب الفعل إلى المكروه بالكسر ويلزمه حكمه من قود وقصاص بالإجماع، وهذا إنما  
 يمكن فيما لا يحتمل: أي أن يكون الفاعل فيه آلة لغیره. وهو بعض الأعمال وجميع الأقوال. إلى المكروه: بالكسر،  
 بل ينسب إلى المكروه بالفتح. الحكم: إليه لأعما لم يتعارض هنا.

الاختيار الفاسد: وهو اختيار المكروه لأنه هو الصالح حيث لا غير. وذلك: أي ما لا يحتمل أن يكون الفاعل  
 فيه آلة لغیره. والأقوال كلها: كالطلاق والمطاق والنكاح. أن يأكل الإنسان إلخ: دليل على الأول وهو  
 الأكل، وأما دليل الوطني فهو أن الوطني بالآلة الغير غير ممكن، وكذا لا يتصور.

وأن يتكلم: الإنسان بلسان الغير، هذا دليل الأقوال كلها، ففي هذا القسم لو أكره الرجل على مباشرته ينتصر  
 حكمه على المباشر وينسب إليه الفعل، حتى إذا أكره إنسان على أن يأكل في الصوم يفسد صوم الأكل خاصة،  
 وكذا لو أكره على أن يأكل مال الغير يأنم الأكل مباشرة، ولكن مختلف في وجوب الضمان، فذكر في  
 شرح "المطاعوي"، والمفاد: أنه لو أكره على أكل مال الغير فله ضمان على المحمول دون الحامل؛ لأن منفعة  
 الأكل حصلت للأكل، فالضمان عليه. وفي "المحيط" تفصيل، وهو أنه لو أكره على أكل طعام نفسه فإن كان  
 حائلاً لا يرجع على الحامل؛ لأن المنفعة حصلت للمحمول، وإن كان شيطان يرجع عليه؛ لأن المنفعة لم يحصل =



وكذلك إذا كان نفس الفعل مما يتصور أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره إلا أن يكون  
 يغفل غو الذي يلائقه الإللاف صورة، وكان ذلك يتبدل بأن يجعل آلة مثل إكراه  
 المحرم على قتل الصيد إن ذلك يقتصر على الفاعل؛ لأن المكروه إنما عمله على أن يجني  
 على إحرام نفسه، وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره، .....  
 أي المكروه بالفتح

المحمول، ولو أكره على أكل طعام غيره يجب للضمان على الحامل سواء كان حائضاً أم لا.  
 وكذا لو أكره على طرنا لا يجب به الحية على واحد منهما، ويجب به العفر على المحمول، ولا يرجع به على  
 الحامل؛ لأن سقعة الوطي حصلت له هنا في الأفعال، وكذا الحكم في الأتوال التي لا تنسخ ولا تتوقف على  
 الرضاء كالطلاق والعناك والنكاح والتدوير والمعو عن دم العمدة والغير واليمين، فلو أكره بما أحد وتكلم بما  
 نفذ على المكروه بالفتح، ولم يعمل بالمكروه. ولما كان قسم من الأفعال (وهو كل فعل صلح المحمول آلة فيه  
 للحامل صورة لا علماً بأن يصلح آلة فيه بالنظر إلى ذات الفعل، لكن لا يصلح آلة فيه بالنظر إلى عمله) متردداً فيه  
 هذا القسم مما لا يتحمله أو مما يحمته، فينبى المقصد ذلك بقوله: "أو كذلك" أي مثل ما لا يتحمل أن يكون فاعل  
 فيه آلة لغيره بل ينسب إلى المباشر. اغفل: أي حمل الفعل للمكروه عليه. الإللاف صورة: أي الفعل بالنظر إلى  
 نفسه يصلح أن يكون الفاعل به آلة لغيره ولكن بالنظر إلى اغفل لا يصلح آلة فيه بمعنى أنه لو جعل آلة فيه يتبدل  
 اغفل المكروه عليه، إذ في صورة كون المكروه آلة عمل الإكراه هو إحرام المكروه بالكسر كما سيأتي تقريره، وفي  
 صورة نسبة الفعل إلى المكروه بالفتح عمله إحرامه لا إحرام المكروه بالكسر، وهنهما معادلة صورة، وهذا معنى قوله  
 "إلا أن الغفل إلخ". وكان: في هذه الجملة بيان للضطر المذكور بقوله "إلا أن الغفل إلخ". آلة: للمكروه بالكسر يعني  
 لو جعل المكروه آلة للمكروه يلزم تبك الغفل حيث يصح عمل الإكراه إحرام للمكروه بالكسر، وجنبت يلزم عطلان  
 الإكراه وعرد الفعل إلى المباشر، فلا يقتصر الفعل على المباشر امتداداً.

إكراه المحرم إلخ: أي إذا أكره إنسان هراً على قتل صيد لفته، فلقباس أن لا يجب شيء لا على الأمر إذا كان  
 حلالاً؛ لأنه قتل بنفسه لا يلزم شيء، فكأن لو أكره عليه غيره، ولا على المأمور؛ لأنه بالإلفاء السام يصلح أن  
 يكون آلة للأمر فيه، فاعتمد للفعل منه، ولكن الاستحسان أن ذلك إلخ.

يقتصر إلخ: لا أن يجعل آلة له؛ لأنه لو جعل آلة له ليطل الإكراه، واللازم باطل؛ إذ يفرض أنه مكروه، أما  
 اللازمة فهي أن في جعله آلة يلزم غل محل الإكراه لو الخاتبة إلى المكروه بالكسر. في ذلك: أي في إيقاع الخاتبة  
 على إحرامه. آلة: لغيره في ذلك كما قلتم لاتنتل فعله، وهو حابة على إحرام نفسه إلى غيره وهو المكروه  
 بالكسر؛ لأن الآلة لا تصلح أن ينسب إليها الفعل، فيكون غيره حافياً على إحرامه، وذلك غير ممكن؛ لأن الإكراه

## [حكم المكروه على القتل]

ولو جعل آلة بصير محل الجناية إحرام المكروه، وفيه خلاف المكروه وبطلان الإكراه وعود الأمر إلى المحل الأول. ولهذا قلنا: إن المكروه على القتل يأنم إنم؛ لأنه من حيث أنه يوجب المأثم جنابة على دين القاتل وهو لا يصلح في ذلك آلة لغیره، ولو جعل آلة لغیره لتبدل محل الجناية، وكذلك قلنا في المكروه على البيع والتسليم: إن تسليمه يقتصر عليه؛ .....

= لا يبيح على إحرام غيره فلا محالة. إحرام المكروه: بالكسر لو كان محرماً إذ جنابة كل واحد إما تقع على إحرام نفسه لا على إحرام الغير. المكروه: بالكسرة: لأنه أوقع الفعل في غير المحل الذي أمره بالإقضاع فيه. وبطلان الإكراه: لو وقع الفعل على خلاف ما أمر به، فكانه أوقع طريق الطواعية، فيبطل الإكراه. المحل الأول: وهو إحرام المحمول؛ لأن سبب فقه الإكراه، فإذا بطل الإكراه بطل القتل، فثبت أن القتل إلى المباح يبيح المكروه المحمول آلة له مستلزم لعوده فيه، فلم يكن فيه فائدة، فيقتصر الفعل على القتل ابتداءً قطعاً ليمتنع، واحترازاً عن الاشتغال به لا فائدة فيه. وهذا: أي لأجل أنه إذا نكل محل الجناية لجعل آلة له يقتصر الفعل على المباشر. يأنم إنم: القتل؛ لأنه قصد المصروع؛ وهو قتل لتسليم، وقصد عمل القتل، وهو لا يصلح آلة لغیره، إذ الإنسان لا يقصد بنفسه غيره، كما لا يكتسب بلسان غيره، قلنا يأنم إنم القتل عليه وإن يصلح آلة له في نفوت المحل، وهو إدهاق روح المقتول، فيقتل الفعل إلى الأمر من حيث الإكراه، فلما لم يمس عليه التفصيص والنسبة والكفاية وبهر من الموارث، لا من حيث الإنم.

لا يصلح في ذلك إلخ: إذ لا يمكنه كسب الإنم على غيره، فإنه لا تزو ولا زور أخرى. محل الجناية: به في ما آلة يلزم أن ينسب ذلك الإنم إلى الأمر، لأن الآلة لا تصاح أن تضاعف إليها الفعل، فمما كان المكروه بالكسر كسب الإنم على المكروه بالفتح، وإذا لا يمكن، فحيث يكون محل الجناية هو المكروه بالكسر، وقد كان محلها المكروه، وهو لم يأمره أن يكسب الإنم عليه فيبطل الإكراه وبطلانه مستلزم عود الفعل إلى المباشر، فلا فائدة في نقله فيقتصر عليه ابتداءً. والمحمل أن لقتل المسلم اعتبارين، أحدهما أنه يوجب نفوت المحل، وهذا الاعتبار يصح أن يكون المباشر له آلة لغیره، وثانيهما أنه يوجب الإنم، وهذا الاعتبار لا يصلح أن يكون المباشر آلة لغیره. وكذلك: أي كما قلنا: إن القتل من حيث الإنم يقتصر على المباشر. على البيع والتسليم: بأن أكرهه على بيع شيء فباع، ثم أكرهه على تسليمه إلى المشتري مسلم، فيقتصر عليه: من حيث أكرهه على تسليمه إلى المشتري.

لأن التسليم تصرف في بيع نفسه بالإتقان، وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره، ولو جعل  
 المكره آلة لغيره لتبدل المحل، وتبدل ذات الفعل؛ لأنه حينئذ يصير غصباً محضاً،  
 وقد نسبناه إلى المكره من حيث هو غصب، وإذا ثبت أنه أمر حكيم صرنا إليه  
 استقام ذلك فيما يعقل ولا يحسن، فقلنا: إن المكره على الإعتاق بما فيه إجماع هو المتكلم  
أو تسلم بالأكبر  
أو لا يملك

■ بعض ملوكاً فاسداً كثيراً يبيع العبيد، أما الأسفل فليسوا به من أهلها، وأنهم قد علمت فرصاً ولا يتنصل  
 إلى المكره بالكسر يجعل المكره بالبيع آلة له، لأن المباشرة وإن كانت بطلت في نفس التسليم من حيث أنه معتزم  
 لإتلاف ماله البيع، ولما باعتار أنه تصرف من المباشر لا يصلح أن يكون آلة، إليه أشار بقوله: لأن التسليم زعم  
 بالإتقان قوله "بالإتقان" متعلق بـ "تصرف". أي إن التسليم تصرف بالإتقان؛ إذ به يتم سبب تلك وهو البيع، وذلك  
 التصرف واقع به في فعل نفسه. وهو "بيع" وهو أي المكره بالبيع، لتبدل المحل؛ لأنه حينئذ يكون عمله فعل الكسر  
 بالكسر، إذ إضفاء الفعل إلى الآلة، فصار كأن الأثر أعيد ماله فأقوم بلا وجه شرعي، وهو غصب، فيصير متصرفاً في  
 المصوب، وقد أمره بالتصرف في البيع بالتسليم ولا أكمل والمصوب نحو المبيع، حينئذ أي حين جعل المكره آلة له.  
 غصباً محضاً كما قلنا، وقد كان ذلك التسليم منشأ للعقد، ولما كان يرد أن كل فعل يصح أن يكون المباشرة آلة للمكره  
 به يسبب ذلك الفضل إلى المكره والتسليم من حيث به إتلاف له اسكت وغصب صانع أن يكون المباشرة آلة له، والأكبر  
 ما جعلناه آلة به من هذه الجهة حيث جعلنا التسليم متصرفاً عليه مطلقاً لأجابه منه بقوله: وقد بسطنا ذلك.

هو مقصود: وحاصل الخرافة أن التسليم لما ما جعله آلة له من حيث أن التسليم إتلاف وغصب، بل جعله آلة له من هذه  
 الجهة، وسبب إلى المكره بالكسر من إن ذلك البيع في يد المشتري فله المكره بالفتح محال، إن شاء ضمن الحامل أي المكره بالكسر  
 قيمة يوم التسليم، وإن شاء ضمن المشتري، فحصل الكلام أن التسليم من حيث أنه متضم لمبيع لم يجعل المباشرة آلة للمكره،  
 فلا يكون غصباً محضاً حتى ينفذ اعتق؛ لأن التسليم منه الجهة شبه باعتناء العقد، ومن حيث أنه إتلاف وغصب محض  
 جعل آلة له، فيسبب ذلك الإلحاق إلى المكره بالكسر حتى كان للمكره بالفتح وهو البيع الحلال في التسليم عللاً بالشرعية. ولما  
 أراد المصنف أن يبين حكم الإعتاق من أن المباشرة لا يصلح آلة لغيره ثم لا يهتد نهياً فقال: وإذا ثبت أن بيع

أشبه أي اتفاق الفعل من المكره إلى المكره يعني تسلمه إليه قوله "صرفاً" صفة تسلم حكيم يعني إذا تسلمت  
 الإعتاق المذكور أمر حكيم لا عسى فيما يعقل؛ ويبرده من إحاصل، ويمكن صلاحه منه. ولا يحسن أي لا يوجد منه  
 حسنة إذا جرى الأول من شرط القس وهو كونه معقولاً لأن لا يمكن وجوده مع كان متعدياً ولا يصح تسلمه إليه أصلاً، ولما  
 الجزء الثاني وهو كونه عسى فلا بد لو صدر مع حسنة كانت تسلم إليه سبباً لأحكامه وإذا ثبت هذا فلهيبت بقوله: إجماع  
 بما فيه إجماع أي المثل بالإكراه اللعين. هو المتكلم: المباشر بمنصر عليه الإعتاق حتى يكون لولاه، ولا يفتقر ذلك



## [الإكراه لا يعدم الاختيار]

فإن أمكن أن ينسب إلى المكروه نسب إليه وإلا يبطل أصلاً، وقد ذكرنا نحن أن الإكراه لا يعدم الاختيار لكنه ينتهي به الرضاء، أو يفسد به الاختيار إلى آخره <sup>أي الإكراه</sup> ما قررناه، والذي يقع به ختم الكتاب، <sup>إذا كان ملحقاً</sup>

- فانت يبيح الفعل بعده، وإما كانت بإحاطة الفحص دليلاً على تمام الإكراه، لأنها تدلّ على كمال القدر وصورته ملحقاً كما في حق المضطر إلى أكل الميتة، فإن بإحاطتها تدلّ على كمال الضرر، وإذا لم يبق الإكراه يعدم بإحاطة الفعل، فلا يبطل الفعل عن الفاعل بل يوجد به، كما إذا أكره على طرد، وقتل المسلم بغير حق، فإنه لا يلحق له ارتكابه، وهذا يدلّ على أن الإكراه غير قائم فيحدّ ويحبّ التخصيص، وبعد خروج المأثم من اليد ينظر إلى أن ذلك الفعل نسب إليه: وسهل هو انضمامه به، ويكون ثقاتل أدله كالإكراه على إطلاقه، المثل، فإنه يجب التخصيص عليه، وإلا: أي إن لم يمكن نسبه إلى المكروه.

أصلاً: أي يبطل ذلك الفعل بالكلية ولم يوجد به أحد، كالإكراه على إقتطاع صوم رمضان، فإن أنظر يفسد صومه ويجعل كأنه أكل ناسياً، وقد ذكرنا: نحن ما هو الأصل في باب الإكراه من أن الإكراه لا يعدم الاختيار أي لا يطلعه بالكلية. ينتهي به إلخ: سواء كان الإكراه ملحقاً أو لا

ما قررناه: في أول البحث من أن المكروه لا يبطل اختياره، لأنه: نظي من الأمرين، فاختار إسرهما، فثبت له الاختيار ولكن ذلك مبني على اختيار الآخر بإكراهه على المباشرة، فلم يكن مستقلاً في الفعل، فكان اختياره فاسداً، فإذا ثبت أن له اختياراً فاسداً أو بغيره بالإكراه رضاه فلم يكن له أخرى إحداهن تصرفاته القوية الفعلية بالكلية، كما قال الشافعي رحمه، بل يترتب الأحكام على فساد الاختيار ونوبات طرده كما مرّ بها.

## باب حروف المعاني

فشطروا من مسائل الفقه مبني عليها وأكثروا وقوعاً حروف العطف، والأصل فيه الواو،  
أي الحروف  
 وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب، وعليه عامة أهل اللغة

باب حروف المعاني: ولما كان هذا البحث من مسائل النحو لا أنه شئت به مصر أحكام الشرع أورده في آخر الكتاب تيمناً للمائدة، ومصهم كصاحب "النار" أغنى هذا البحث ما لطيفة والفرار، وبالمهمة هذا البحث من مادي شعيرة، فحقه أن يذكر قبل المقاصد لكن لتقصي بحث ومن سلك مسلكه لم يراعوا الترتيب بين المبادئ وانفاصل، بل خلطوا بين مقاصد النحوي، ومبادئ حروف المعاني اختار عن حروف المعاني: وهي الحروف المعاني للوضوعة لغرض التركيب لا للمعنى، والمراد بحروف المعاني ما توصل معاني لأفعال إلى الأسماء، أو ما تدل على معنى في غيره، ثم يلائم الحروف على ذكر في هذا الباب تنبيهاً لأن كلمات الشروط والظروف المذكورة في هذا الباب أسماء، فشطروا إلخ. والشطر النصف، والراء به البعض، فهذه تعليل لقوله: والذي يضع به عشم الكتاب حروف المعاني؛ لأن الكتاب في أصول الفقه، وهي ما يبنى عليه مسائل فقهه، والحروف أيضاً يبنى عليها بعض المسائل، فوجب إدراج مبحثها في الكتاب ولكن لما كان من مسائل النحو الصرفة أورده في آخر الكتاب، فأنشأ، ووقعاً: في الكلام واستعمالاً به

حروف العطف: لأنها تدخل على الأفعال والأسماء بخلاف حروف الجز وكلمات الشرط، فإن الأولى لا تدخل على الأفعال، والثانية لا تدخل على الأسماء، والعطف في اللغة الشيء والرد، وفي الاصطلاح أن يرد أحل المقدمين إلى الآخر فيما حكمت أو إحدى الجمعتين إلى الأخرى في الحصول، ومالته الاحتصار وإثبات المشاركة، كذا قيل: الواو: لأن سائر الحروف تدل على معنى زائد على الاشتراك، بخلاف الواو فلها مجرد الاشتراك، فهي بمنزلة المطلق، وسائر الحروف بمنزلة المقيد، والمطلق أولى بالأصانة.

للمقارنة: أي معة في الزمان كما ذهب إليه بعض أصحابنا، ولا ترتيب: أي تقدم أحدهما على الآخر في الزمان كما ذهب إليه بعض أصحابنا الشافعي، مستدلاً بقوله عليه السلام: "بدأ الله به"، فبدأ بالصفاء، وقرأ ابن عباس في الرواة من شعائر الله، ورواه الترمذي وأبو داود، ولذلك في موطأه، [الترمذي رقم ٨٦٦] ففهم بذلك منه الترتيب، -

\* الترتيب: وقد أحبط عنه أنه لو كان الترتيب يفهم من الآية لما قال عليه السلام: "أبدؤوا بها" بدأ الله تعالى به".  
 رواه النسائي والدارقطني وصححه الأمام.

ورأى الغنوي، وإنما ثبت الترتيب في قوله: إن نكحتها فهي طالق وطالق وطالق،  
 حتى لا يقع به إلا واحدة في قول أبي حنيفة <sup>للأمة</sup> حيث خلافاً لصاحبيه، ضرورة أن الثانية  
 تعلقت بالشرط بواسطة الأولى، لا مقتضى الواو، وفي قول المالكي: اعتقت هذه وهذه،  
 أي قوله <sup>هو عند ما يقع تولد</sup>

= وجوه تعالى: ﴿لَا تَزْكُوا وَالسُّجُودَ﴾ (طه: ١٣١)، فإنَّ تعلُّمَ الرُّكُوعِ على السُّجُودِ واجبٌ. أحيب عن الأول لعلَّ الترتيب ثبت عنده عليه السلام من رُحِي عِزَّتِهِ أَوْ الإِجَابَةُ عَلَى الْآيَةِ باعتبار أنَّ التَّعْدِيمَ (الذكر بدلًا على الإلتصاف والترجيح) وعن الثاني أنه معارض لقوله تعالى: ﴿وَالسُّجُودَ﴾ (الزَّكَاةَ) (١٣٢)، فإنَّ تعلُّمَ السُّجُودِ على الرُّكُوعِ خلاف الإجماع.

وإنما الفتوى أو استدعاء عليه ما ذكر كانت للترتيب لزم عنقورات، منها أن يتناقض قوله تعالى: ﴿وَأَذْلَلْنَا لِكُلِّ شَيْءٍ جُنُودًا وَمِنْهُمْ مَقَاتِلُ يُدْفِعُونَ عَنْكَ الْبَاطِلَ إِلَى الْآخِرَةِ﴾ وهي ﴿وَأَذْلَلْنَا حَقًّا﴾ وأذْلَلْنَا الشَّيْءَ لِكُلِّ شَيْءٍ مَقَاتِلُ يُدْفِعُونَ عَنْكَ الْبَاطِلَ إِلَى الْآخِرَةِ، والنقص واحد، والنقص في كلامه عام، ومنها أن لا يصح قول: تعذر زعم وعمره إذا لم تقابل المقصود للمعية بالصور مع الترتيب، وإنه صحيح بالاتفاق، ولما كان يراد أنه إذا قل أحد للأهمية: أن يكسبها فهي مثالي ومثالي، كما لو قال خير غرضية: أنت مثالي ومثالي، فقد أي حيفة به تقع واحد، ثم عددها ثلاث، فلهذا أن الترتيب عند، فمع الأول مفردة، ولم ينزل كناية، والمقارنة عددها حيث يقع الكل مرة واحدة دفعه قوله: وإنما يستلزم.

لا مقتضى الأول: وحاصل الخواب أن الترتيب عنده لم يثبت بموجب الأول كما زعمتم، بل بموجب الكلام بصورته، وهي قوله: (إن نكحتها فهي طالق) جملة تامة لا تحتاج إلى ما بعدها، وأما قوله: "وطالق طلاق" فجملة ناقصة، يتوقف على الجملة الأولى لا تحتاج إلى الناقصة مفتقرة إلى الكاملة في إتمامه انتهى؛ إذ لو لم يكن يتوقف لما تفاوتت الناقصة شيئاً، فإذا عطف على قوله: "فهي طالق" تعلقت بالشرط وهو قوله: إن نكحتها واسطة، فكان الأول متعلقاً بالشرط غير واسطة، والثاني واسطة، والثالث واسطين بالترتيب، وإذا وجد الشرط بسرلي بالترتيب السابق بأمر رفع الأولى أولاً ثم الثانية، فثبت وقعت الأولى ثم يقع الخلق لثانية والثالثة لتكون المرأة غير مدخولة بها، فثبت وحده. هذا الخواب من قبله، وأما من قبلها فهو أن موجب الكلام الاجتماع والاستثناء، أي اشتراك المعطوف بالمعطوف عليه في الشرط، فساوت الثانية والثالثة الأولى في التصيق بالشرط بلا واسطة، وصار كأنه كثر الشرط بأن قال: إن نكحتها فهي طالق، وإن نكحتها فهي طالق، وإن نكحتها فهي طالق، وإذا وجد الشرط، فنعى جهة واحدة. هذا كله إن قلتم الشرط، ولما بن آخره بأن قال: فهي طالق وطلاق إن نكحتها، يقيم الثلاث اتفاقاً، لأنه وجد في آخر الكلام ما يغير أوله، فتعلق بها بالشرط، فعنده وجود الشرط بفرضه، =

وقد زوجهما الفصولي من رجل إنما بطل نكاح الثانية؛ لأن صدر الكلام لا يتوقف على آخره إذا لم يكن في آخره ما يغير أوله، وعنى الأولى بطل عليه الوقف، فبطل الثاني قبل التكلم بعقدها، بخلاف ما إذا زوجته الفصولي أختين في عقدتين، فقال: <sup>نكاح</sup> <sup>مزوج</sup> أجزت هذه وهذه، حيث بطلًا جميعًا؛ لأن صدر الكلام وضع لجواز النكاح؛ وإذا انفصل به آخره سلب عنه الجواز، فنصار آخره في حق أوله بمنزلة الشرط والاستثناء.

أي من نصير

- ولا كان رد نقض آخر على أصله وهو أن رجلًا فصوليًا لو زوج أختين لرجل من رجل جمعة أو عقدتين بغير إذن مولاهما، كان نكاح موقوفًا على إجابة الولي أو عني عطفها، فلم يعطهما معًا لم يطل نكاح واحدة منها لعدم تحقق الجمع بين الطرة والأمة، ولو انفصل في العقد بطل نكاح الثانية؛ لأن الأولى صلت حرمة فلها، ولا يبرز نكاح الأمة على الحرقة، وأما لو استعفاها للمصطف بأن قال: أختني هذه، هذه، فيصير نكاح ثانية، فعلم أن الولي لا يترتب ولا لما بطل نكاحها، وهو قوله: وفي قول الولي يلج زوجهما الفصولي: وشاعرا في عقدة أو عقدتين. ما يغيره أوله؛ ويظهر مما سبق بوجوده في آخر الكلام، فإذا لم يتوقف صدر الكلام وهو قوله: "انفرد هذه" على آخر الكلام، وهو قوله: "وهذه" يعنى الأولى قبل التكلم بعقد الثانية، فلا تبقى الثانية عملاً للنكاح وإن كان موقوفًا، وبالله شاهد بقوله: وعنى الأولى إلخ: أي عنى الأولى بطل كون الثانية عملاً لنكاح الموقوف. بعقدها. أي عنى الثانية؛ فعلم أن نكاح الثانية لم يطل بموجب الولي بل بوجه آخر، وهو ما ذكر في المتن، ولما كان يرد عليه أنه على هذا يعني أن يبرز نكاح الأولى من الأختين فيما إذا زوج الفصولي أختين من رجل واحد يصفتين، فيلج الزوج حر النكاح فقال: أجزت هذه وهذه، كما يبرز نكاح الأولى من الأختين، وإخالف أنه بطل نكاحها، أجاب عنه بقوله: "بخلاف ما"، وقيل: جواب سؤال آخر وهو أنه في هذه الصورة ما يطل نكاحها، ثبت أن الولي تدل على انقضاء؛ لأنه لو انحازهما بكلام مفصول بطل نكاح الثانية فقط، لا نكاح الأولى فأجاب بقوله: ما إذا وزجه إلخ. في عقدتين: أما لو زوجهما عقد فلا يتوقف على الإجابة بل يطل من أصله جميعًا؛ وهذا البطلان ليس بسبب أن الولي تدل على القارئة آخره: آخر الكلام وهو قوله: وهذه، الجواز. بد لو ثبت به المحذور كما ثبت بصدقه لم يجمع بين الأختين وهو حرام.

بمنزلة الشرط والاستثناء. في التفسير إذا آخر الكلام منها بغير أوله، لأنه إذا لم يضره قوله: "وهذه" إلى قوله: أجزت هذه" صبح نكاح الأول، وإذا انقسم بطل نكاحها للجمع بينهما، فتوقف الأول عليه؛ وصار كأنه جمع بكلمة واحدة بأن قال: آخرتهما، قلنا بطلان؛ ثبت أن الملائمة إنما ثبت بقيل آخر لا بالول، وأما تقرير الجواب -



## [الواو لما تدخل على جملة كاملة]

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها؛ فلا يجب المشاركة في الخبر، وذلك مثل قوله: هذه طائر ثلاثاً وحده طائر؛ إن الثانية تطلق واحدة؛ لأن الشراكة في الخبر كانت واجبة لاختصار الكلام الذي إذا كان ناقصاً، فإذا كان كاملاً فقد ذهب دليل الشراكة. ولهذا قلنا: إن جملة الناقصة تشارك الأولى فيما تم به الأولى بعينه، حتى فلت في قوله: إن دخلت النار فالتب طائر وطائر، إن الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبعاد به، كأنه أعاده،  
 أي الاستبعاد بالشرط أي لفظ

— حسب طبعه الأول فهو أنه لابد من حوار بكلام الأولى فباب على مكاح الأخير؛ لأن قوله: "أعنت هذه ما كذا" يؤول على آخره وهو "وعدة"، لأن الأخير لم يكن معياراً لتعريفه، فمع يؤول الأول على الآخر، فصار قول: "أعنت هذه" أعنت هذا فونه، ويطلق مكاح الثانية قبل أن يقول: "وعدة"، وأن هذا تفسير كذلك كتب عرفاً لخبرها: أنه معقولة — كاملة أي كمالاً غيرها

تشارك في الخبر أي: يثبت التشارك الذي في خبر الأول للمبدأ الثاني، هذه طائر ثلاثاً أي: فلا يثبت تشاركه تمييزاً ثانٍ، وهو قوله: وهذه في آخر الأول وهو قوله: "طائر ثلاثاً" تطلق واحدة، لأن كلام الخبر عامة لا يقتصر حصصاً إلى الآخرين، فقلنا: "عدد طائر ثلاثاً" جملة ثانية، وكما قلنا: "عدد طائر جملة مستقلة لا تحتاج إلى أن يشارك في خبر الأول، فقصاً في إعادة معنى: كما فوه "وعدة" في قوله: "أعنت هذه طائر" وهذه ناقصة لا يجب في الاستدراك في الخبر وهو طائر، دليل المشاركة وهو الاختصار ويسمى هذه التسمية في الاختصار وهي حيث عند العسر للمجاز لأن أصل العطف الشراكة في الحكم ولم يوجد بعد البعض لتجديده، كما كانت اليوم الشراكة في حصول مذهب معينين، وهذا أي لأن أو وجوب الشراكة في الخبر بوجبه لاقتدار، بذلك الشرط بعينه ولا يجعل كلمة "عدد مرة أخرى، فقولنا: "أوصلي" يتعلق بالشرط المذكور بعينه،

بعد إن دخلت النار، لأن معنى شرطه شرطه، مثال الشرط الأول

أعاده: أي لا يشارك في الشرط بحسب حكمي، فلا حاجة إلى أن يعمل قوله: إن دخلت النار فالتب طائر وطائر غيراً فله قوله: "إن دخلت النار فالتب طائر، إن دخلت النار فالتب طائر، لأن الإضمار خلاف الأصل، به هو جعل غير المطبوع مضموناً، ولا يصح فيه إلا ما يفرضه، وبذلكه فغير فيما إذا قلنا: كلما حلت بطلائعك وأطاعك، =

وإنما يصار إليه في قوله: **جاءني زيد وعمرو**، ضرورة أن المشاركة في معنى واحد لا يتصور، وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع أيضاً، لأن الحال تجمع ذا الحال، قال الله تعالى: ﴿وَحِينَ إِذَا جَاءَهُمَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهُمَا﴾ أي وأبوابها مفتوحة، وقالوا في قول الرجل لعبده: أد إلى ألفا وأنت حرّ، وللحربي: أنزل وأنت آمن، أن الواو للحال حتى لا يعتق العبد إلا بالأداء، ولا يأمن الحربي ما لم ينزل.

إن دخلت الدار فالت طائر وظائق كان هذا مجازاً واحداً حتى لا تقع إلا تطبيقاً واحداً، ولو كان كذلك لكانت طلقتان. **جاءني زيد أخ**، ومع الحال مقدر، وهو أنكم قد قلتم: إن الثانية تتعلق بما يتعلق به الأولى بهما، وتشاركها فيما يتم به معنى، ولا يقتضي الاستقلال به. وهذا منقوص بقوله: **جاءني زيد وعمرو**، حيث أفردا ثم الجملة الثانية بالمراد تزييراً لطوب إذا بصرار فيه لا يتصور. فلهذا خصص الثاني بمعنى آخر خلافاً للأول حيث لا يقتضي التعريف استبعاد الشرط، لأن الشرط الواحد به يكفي العطف والمعطوف عليه له. وإنما خرج عن بحث نعم الحقيق للواو شرع في المعنى المجازي لما قلنا: وقد يستعار أخ للحال وأشار إلى المعنى المجازي للاستعارة.

معنى الجمع: أي قد يستعار الواو للحال أيضاً بهما، معني الجمع الذي من الحال وبين دي الحال. لأن الحال تجميع أخ والواو للجمع المطلق، فهذه المناسبة استعملت للحال، وهي اشتراكها في معنى واحدة، كما يستعار الأسد للرجل الشجاع لاشتراكهما في معنى الشجاعة. وفتحت أبوابها أخ. فهذه الواو في الآية التكرية للحال، والمعنى يجوزون المؤمنين الحية، والحال أن أبوابها تكون مفتوحة لهم، لا للمعطوف، لأنه لا يستقيم في ذلك المقام، ولا يأمن الحربي أخ. فلبست الواو في المقربين للمعطوف. بل للحال، ولما صارت للحال، والحال يكون شرطاً وقيداً للمعنى فتوقف الحق على الأداء، والأمان على التسرول، وانعزس عليه أن قوله: "وأنت حرّ، وأنت آمن" حال، وطال بمسئلة الشرط، ولما يتوقف إجراء على الشرط لا العكس، معني هذا يزوم أن يتوقف الأداء على الحق، والتسرول على الأمن، والموقوف عليه مقدم من الوقوف، فلبست الحق قبل الأداء، والأمن قبل التسرول، وهذا كما ترى. أحببته بوجه، منها أنه من باب القلب، كقوله: عرفت أنافه على المحرم، أي الخوض على الشاف، فالتقدير: كن حرّاً وأنت مؤلف للألف، وكن آمناً وأنت مؤلف =

للعطف لأن عطف الخير على الإنشاء غير مستحسن. مع أن بهما التقى، لأنه لا ينضم أن يوجب الألف على صيد، مع قيام رغبة العبد ابتداء أنه لا يفيد الأمر بالتسرول، إذ آخر المحصور لا يولي بقوله: "أفهم الأمن"، فهو الكلام، فدعت الضرورة إلى أن تكون الواو للحال تحاملاً عن هذا. قلنا

## [الفاء وحكمها]

وأما الفاء فإنها للتوصل والتعقيب، ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق، إن الشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى من غير تراخ. وقد تدخل الفاء على العلل إذا كان ذلك مما يدوم، فيصير بمعنى التراخي. يقال: أبشر فقد أتاك القوت، ولهذا قلنا فيمن قال لبعده: أذ إليّ لقاء فانت حرًا، .....  
 إنه سمرقاني

منها أن قوله: "أنت حر" من الأحوال النكثية، كقولك تعالى: ﴿فَلْيَسِّرْ لَهُ سُبُلَ الْخَلْقِ﴾ (الرعد ١٧) أي مقدر الخلود لا من الأحوال الواقعة، فيكون معناه: أذ إليّ لقاء حال كونك مقدرًا أن الحرية في الخلد للأداء والنزول حال كونك مقدرًا أن الأمان في حالك رول، ولذا أتت الكلمة خبرية والأمان في حاله الأداء والنزول، كأننا متعلقين بما معدومين في الحال، فلا يلزم تحققها عليهما، وإن تقدم للتعقيب، ولا ضم فيه. منها أن المسئلة الحالية قائمة مقام جواب الأمر، كأنه قيل: أذ إليّ لقاء نصبر حرًا، ونزل نصبر أمرًا، فعلق خبرية بالأداء والأمان، رول، فلا يتقدم عليهما. منها أن الحرية والأمان حالان للأداء والنزول، وتدخل صفة والصفة لا يتقدم على الموصوف، فاختبة والأمان لا يتقدمان على الأداء والنزول.

للتوصل والتعقيب: أي تكون: المعطوف موصولاً بالمعطوف عليه متعقباً له بلا مهلة. قلنا: معمول قلنا هو قوله: إن الشرط: لتويع الطلاق. غير تراخ. فإن لم تدخل الدلوس، أو دخلت إحداهما فقط، أو دخلت الأولى بعد الثانية، أو دخلت شتية بعد الأولى، ينزع يقع العلاقي لتعدان الشرط. على العلل: وإن كان الأصل أن تدخل على الأحكام؛ لأن الحكم يرتك على علة فيتحقق التعقيب، ولأنه حل على العلة؛ لأن العلة لا تأخر عن معلولها بل تتقدم عليه، فإذن التعقيب إلا أنها قد تدخل على العلة على خلاف الأصل بمعنى التراخي: لأن العلة لما كانت دائمة الوجود كانت في حالة انقضاء مترتبة عن ابتداء وجود الحكم، فيتحقق التعقيب لهذا الاعتبار، فيصح دخول الفاء عليهما كما يقال: لمن هو في حبس دى سلطان. القوت: فتمت علة للإبشار، ولكنه ينفى بعد ابتداء الإبشار، يحصل التعقيب، فيصح دخول الفاء عليهما، ويسمى هذه الفاء علة ابتداء، لأنها قد لا تدخل على العلة. فيه نظر؛ لأن علة للإبشار هو ابتداء القوت، فهو كى لا ينفى زماناً، وأما القوت الذى ينفى فهو ليس علة له، فأملى\*. ولهذا: أي لأجل أن ابتداء قد تدخل على العلة الدائمة.

\* قلنا: قوله: فيه إشارة إلى جواب النظر هو أن حدوث ابتداء القوت وتحكم أنها إلا أن بقائه لا يكون آتياً بل يكون زمانياً. (أو تراب محمد عبد الحق)

إنه يعتق للحال؛ لأن العتق دائم، فأشبهه المتراحي.

وإنما هو قولهم  
مستأمن بن مائة  
[ثم] وحكمها]

وأما "ثم" فللمعطف على سبيل التراخي، ثم إن عند أبي حنيفة رحمه الله التراخي على وجه القطع كأنه مستأنف حكماً قولاً بكمال التراخي، وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم. بيانه فمن قال لأمرائه قبل لدخولها: أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار، قال أبو حنيفة رحمه الله: يقع الأول، ويلغو ما بعده كأنه سكت على الأول،

للحال: أي في الوقت، لأن الفاء حال للتمثيل، إذ لم يمتد هذه لأداء الألف، والمدة مضمرة على المعلوم، فكأنه أجز العتق ثم أمره بأداء الألف، فعتق بقوله: "فإفك"، حرّ في الحال، فالفاء داخلة على العلة للأدانة وهي العتق، أم كونه علة فظاهر. فأشبهه المتراحي: عن الحكم، فيحقق البعده للعتق لموافقه بالنسبة إلى ابتداء الألف، فبما تخلف الصفتب صمغ حصول الفاء عليها بهذا الاتصال، فلهذه عسى سبيل التراخي: وهو أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في انفصال التعلق بها. على وجه القطع: بأن يظهر أثره في الحكم والفتكتم جميعاً، حتى كأنه أي الكلام مستأنف حكماً كذلك الغائب قطع الكلام الأول ثم استأنف.

بكمال التراخي: وهو أنه يكون في مذكركم واتكلم جميعاً، وذلك لأن تلك الكلمة موضوعة لظن التراخي، فتدل على كماله؛ إذ المطلق ينصرف إلى التكميل. دون التكلم: معناه التراخي في الحكم مع التوصل في التكلم؛ إذ ظاهر اللفظ موضوع مع الأول، فكيف يحمل في التكلم منفصلاً مع أن المعطف لا يصح مع الانفصال، ولزمه اختلاف ما بينه بقوله: بيانه من قول الخ. ويلغو ما بعده: لأن التراخي لما كان في التكلم.

على الأول: ثم استأنف الكلام، فوقع الأول لعدم توفيق قول الكلام على آخره وإن وجد الغير فثبت شرط فترفع، وهو الاتصال في الكلام، وما وقع الأول لم يبق تخلف له بعده إذ المرأة غير مدعولة، ويلغو ما بعده ضرورة كما إذا وجد السكوت حقيقة. هذا إذا أتم الشرط، ولو فتم الشرط بأن قال: إن دخلت الدار فقلت طالق ثم طالق ثم طالق، تخلف الأول بالشرط ووقع الثاني في الحال لقاء المحل، إذ الأول تعلق بالشرط، ولما لم لا يبرر في المحل. ولما التفت لعدم المحل. وفائدة تعلق الأول بالشرط أن إذا تكلمها شيئاً ووجد الشرط يقع الطلاق مسبباً لتعيق السابق، فلو قيل: إذا قلتم بالتراخي في التكلم حكماً انقطع الكلام الأول عن الثاني كأنه سكت حقيقة ثم استأنف، فبقي هذا صار قوله: "ثم طالق" =

وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ جَهَنَّمَ وَيُزِيلُونَ عَلَى التَّرْتِيبِ، وَقَدْ يَسْتَعَارُ لِمَعْنَى الرَّوْثِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿لَهُمْ كَلْبٌ مِنَ الذِّئْبِ أَصْوَابٌ﴾.

[پل" و حکمت]

.....  
 بل عمرو، وقالوا جميعاً فبئس نازلاً لأمراته قبل التحول ها: إن دخلت الدار فأنت  
 ضائق واحد لا بل اثنين، .....  
 أي الكفة صلات

— ومع ذلك فبعد ما ذكرنا لإيجاد شرط لازم أن يلزم الثاني بعد أن دللنا على ذلك ولكن لا بد من أن نطرح عليه صورةً أخرى، وهو أن لم يتحقق التعليل بالشرط الأول لأنه غير اللازم على الاتصال بصورةً بمعنى ولكن يمكن أن يصححه بكون التعليل إيجابياً لأنه ضروري في الكلام هنا في غير ذلك. حول هذا وأما ما ذكرنا من أن شرط لازم لم يلزم في الأول والآخر في الجدل بينهما لأنه محل لغيره، ونسحق ثلثاً بشرط، فكانت سكت بمعنى الأولين ثم قال: أنت طالق لا رخصت الشرط، وقد فقم بشرط تعليل الأول بالشرط، ووقع كلامي في ذلك، كأنه سكن على الأول ثم تكلم بالآخرين، وهي نحن لهذا جهة لا فصل في الحكم، فبذلك نحن بالشرط، سواء فقم بالشرط أم لا، والآخرين وفقم بالشرط.

على أنه يجب أن يوجد الارض في الوجود. أي كلمة "في" العطف حصة شرطي، فيوجد معنى العطف. وهو يصل في الكلام بغيره. لكن بالشرط، ويوجد معنى الشرطي يقع مرتباً، فلا كانت الموطوءة تقع الثالث ولا يقع الأول فخطأ وبطلان الثاني والثالث. معومات الحق بالمسودة، هكذا قيل

[illegible]

لا تتركوا ما بعدكم لكي لا يخطئوا في حيل الله رب العالمين. حذروا. يا بني. كما كان موصيكم في هذا الكتاب. إنكم تعلمون.

إنه يقع الثلاث إذا دخلت الدار، بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة <sup>لأنه لما كان إبطال الأول وإقامة الثاني مقامه كان من قضية اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة</sup> <sup>أي من تخلف شرطاً لم يأت ما بعده</sup> لكن بشرط إبطال الأول، وليس في وسعه ذلك، وفي وسعه إفراد الذي بالشرط ليتصل به بغير واسطة فيصير بمنزلة الخلف بسمينين، فيثبت ما في وسعه.

[لكن وحكمها]

وأما "لكن" فلا يستلزمك بعد النفي، تقول: ما جاءني زيد .....

زيداً إذا لم يكن مقصوداً له، وإنما المقصود إثبات النفي، لعمري، قريباً منس محبة وعنده، لا أن يحيى زيد بالمثل وحفاظاً للوضع، وهذا معنى القسط وتاركه، هذا هو مطلب الصنفين، وقيل: معنى الإعراض الرجوع عن الأول وإبعاده. فـ: وأعلم أن الإعراض عا فيه إما يصح إذا كان ما قبله صالحاً للإعراض كما في الأعمار، فإن كان لا تخمس ذلك كما في الإنشابات فتصير كلمة "بل" للعطف المحض، فتعمل في إثبات الثاني مضموماً إلى الأول على سبيل الجمع دون الترتيب ولذا قالوا إلخ. إنه يقع الثلاث إلخ: لأن قوله "إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة" إنشاء لا يحمل الرجوع عنه بكلمة بل: فيقع ما قبل "بل" وما بعدها على سبيل الجمع عند وجود الشرط بغير ترتيب، وإما قيد شرطه "قبل الدعوى" بما ليصح للقول الذي يثبت بقوله: بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة. حيث لا يقع إلا واحدة فيقال لما: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنتين، لأن قوله "وثنتين" معطوف على قوله "فأنت طالق واحدة"، فيتعلق بالشرط بواسطة، والأول بغير واسطة، والوسطية تقدم على ما هو واسطة له، فنقد وجود الشرط به دل على الترتيب، فيقع الأول أولاً، وهذا وقع في حق المعطوفين، لأنها غير موطوءة. نعم لو كان موطوءة لوقع للكل، وأما عندهما فتنتحى للكل لا لتراكمهما في الشرط، وقد مرّ بشرحه فتذكر.

أما: دليل على وقوع الثلاث. بلا واسطة. لإبطال المعطوف عليه وإقامة للمعطوف مقامه ولذا قال: لكن بشرط إلخ. بطلان الأولى: إذ لو لم يطل الأول وهو المعطوف عليه لاتصل الثاني أي المعطوف بالشرط بواسطة. ذلك: لإبطاله لأنه متى بالشرط على سبيل الترتيب. بغير واسطة فيجعل كأن الشرط ثبت هنا المذكور، لأنه حذف الاختصاص، فينتهي العطفان بالشرط بلا واسطة. الخلف بسمينين: بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة، ثم قال: إن ذهب بعدار فأنت طالق ثين، فإذا دخلت مرة واحدة يقع الثلاث. ما في وسعه. وهو إفراد لشأن بالشرط، ولا يثبت ما ليس في وسعه وهو إبطال الأول، فيقع الثلاث كما قرأنا لك.

بعد النفي أي لنعم توهم تأخر من الكلام السابق انتهى. ما جاءني زيد: فلوهم أن عمر لم يحيى أيضاً مناسبة -

لكن عمرواً، غير أن المعطف به إما يستقيم عند اتصال الكلام، فإذا اتسق الكلام كالقمر له بالعبد: ما كان لي قط <sup>أي لفظ لا</sup> لكند لفلان آخر، تعلق النفي بالإثبات حتى استحقه الظن، وإلا فهو مستأنف كالزوجة بمائة ثمن: لا أجزيه لكن أجزيه بمائة وخمسين، فإنه ينسخ العقد لأنه نفي فعل وإثباته بعينه، فلم يتسق الكلام.

- بينهما، فاستمررت بقولان لكن عمرواً، أو عند الاستدراك بعد النفي في معطف المفرد على المفرد، وإن كان في الكلام جملة من محبتان بالإثبات والنفي جاز الاستدراك به "لكن" في الإعجاب والنفي كليهما مثل قوله: وهي وإن كانت عاقلة فهي عاطفة، وإن كانت شاذة فهي مشبهة بالفعل مشاركة العاطفة في الاستدراك. اتساق الكلام: والمراد بالاتساق أن يصحح به "لكن" تداركاً لما قبلها، ماد يكون الكلام متصلاً بعبء بعضه وغير متصل ليحقق المعطف، وأن يكون النفي راجعاً إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر فيمكن الجمع بينهما، ولا يناقض أحدهما الآخر، فإن فات أحد الشرطين لا يحصل الاتساق، فلا يصح الاستدراك، فيجوز أن يكون الكلام مستأنفاً متبداً لا مفعولاً كالقمر له: أي كان في كلام الآخر ضرورة المسئلة أن رجلاً في يده عند فاجر بالعبد في مذنب العبد أنه غلام، فقال للمفكر: ما كان بلغ لفلان آخر: فإذا وصل قوله لفلان آخر بقوله "ما كان لي قط" تعلق النفي. وهو قوله "ما كان لي قط" بالإثبات المذكور بعد لكن، وهو قوله "فلان آخر"، فقد حصل الاتساق بالعين، أما بالاتصال فلأن قوله "لكند لفلان آخر" صدر متصلاً بقوله "ما كان لي قط" نعم لو لم يصدر متصلاً لا حصل أن يكون قوله "ما كان لي" نفياً عن نفسه أصلاً ورذاً لا قريناً، فلو اتصل به لكند لفلان آخر فاعلم أنه أراد التحويل من نفسه إلى رجل آخر.

استحقه الخ: وأما ما عارض كون المعنى راجعاً إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر فهو ظاهر، لأن نفي الملك عن نفسه وإنشئه بعينه حيث قال: لكند لفلان آخر، وإلا: أي وإن لم يوجد الاتساق لقوت أحد المعنيين. كالزوجة بمائة: أي كالكلام العاقبة التي رويها الفصولي من رجل عني أن يكون للمهر مئة، فهي بعد الحسر، فلم يتسق الكلام لقوت أحد المعنيين، وهو كون النفي راجعاً إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر، لأنها لما قالت: لا أجزيه، صد طلعت الشكاح عن أصله حتى لم يبق له وجه صحيح أصلاً، ثم لما قالت بعده: لكن أجزيه بمائة وخمسين، نزع أن يكون إنشاء ذلك العمل المعنى بعينه، والمهر في الشكاح نزع لا اعتبار أنه، فتناقص أول الكلام آخره، فحسبناه على ابتداء الكلام، فيكون "لكن" للاستدراك لا للمعطف، وإذا لم يكن الكلام متسقاً لم قالت: لا أجزيه مائة ولكن أجزيه بمائة وخمسين، ليكون التذكير في نفي المهر لا في أصل الشكاح، فيكون النفي راجعاً إلى قيد المائة، والإثبات إلى قيد المائة وخمسين، لما قرئ بعدهم من أن النفي في الكلام تلقى يرجع إلى -

## ["أو" وحكمها]

وَمَا "أو" فتدخل بين اسمين أو فعلين فيتناول أحد المذكورين، فإن دخلت في الخبر  
أقصت إلى الشك، وإذا دخلت في الابتداء والإنشاء أوجبت التخيير. ولهذا قلنا  
فبعض قلنا: هذا حر أو هذا، إنه لما كان إنشاءً يحتمل الخبر أو جيت التخيير على  
احتمال أنه بيان: حتى جعلنا ثبوت إنشاء من وجه إظهاراً من وجهه،  
أما هذا الوجه

- التقييد فقط، فالدفع ما قد مرحت "خاتمة الجمع" من أن في تلك الصورة أيضاً لا ينسب الكلام لأنه غير  
عمل وإثباته بمسألة، فمثل: أحد المذكورين هي معرفة عند سوت الشك لأحدهما كقولنا: جاءني زيد  
أو بكر، أو بأحدهما كما نقول: زيد قاعد أو قائم، وفي احتمالين تبع حصول خبرين أحدهما، فنقول: تعالى:  
هَؤُلَاءِ أَهْلُ الْكِتَابِ أَوْ يَزِينُونَ (البقرة: ١١٣) هذا هو مذهب عامة أهل اللغة وأئمة الأصول، وهذا  
للمعاضة الإجماعية. زيد وأبو اسحق الأسفري ومجموعة من تبعوه من أن كلمة "أو" للشك، وهذا من  
صداقة لأن الشك استلزم على الكلام، وإثباته أشار. أقصت إلى الشك باعتبار نفي الكلام لا إيجابه  
لشك، كما في قولك: حائض أو غير حائض، كان المقصود هو الإخبار عن عيني أحدهما لكن بعد تبيين  
لشك هذا لا اعتبار بالعدم عند ذلك، في الابتداء كما في قولك: اخترت هذا أم هذا.

والإنشاء: كقولنا: هذا حر أو عبد، أوجبت التخيير لأن الشك اعتبر كان شيئاً من معنى الكلام لا يوجد  
هذا لأنه لا بد من الحكم ابتداءً فيكون إلى أحده وهو التناول لأحدهما من وجهين: الأول في الابتداء لا ابتداء،  
وهو لا يستلزم انتفاع الفعل في غير معرفة لأن الأمور لا حسب مراد الأمر، فثبت ضرورة التمكن من الابتداء، وكذا  
في الإنشاء لا تناول أحدهما غير غير أوجبت التخيير تدفع الإجماع، وبالحصول أيضاً أن الشك في الإحصاء يثبت  
من خارج كذلك التخيير في الإثبات، ولا يشك ذلك من خارج لا أنها موموعة علم. ولهذا أني لأحد في أن  
أما لأحد التبيين غير غير، وإنما بعد إنشاء والتخيير يحل في الكلام لما كان ابتداءً شرعاً لأن المشرع  
وجبه فثبتاً أحدهم يحتمل الخبر لغةً، أما وضعه في اللغة لا اعتبار بالتخيير، حتى يكون له ولاية لإخراج هذا  
للعق في أيهما شاء، بلان للحرية السامعة على هذا الكلام.

الإنشاء من وجهين: فلهذا، نفس وهو قوله: حر أو عبد، هذا يحتمل التخيير في الإثبات والتخيير في  
جيت الإنشاء بحيث لا يكون له أن يوقع التعلق في أيهما شاء، ومن حيث طبيعة التخيير هناك تعبير  
تظهر في الإخبار عنه، كذلك البيان، وهذا التبيين أن يعين ويقول: هذا كان مراداً لي يحتمل التخيير المذكورين.



وقد تستعار هذه الكلمة للعموم، فتوجب عموم الأفراد في موضع النفي، وعموم الاجتماع في موضع الإباحة. ولهذا لو حلف: لا يكلّمكم فلاناً أو فلاناً، بحث إذا كَلّم<sup>وَجِبَ</sup> أحدهما. ولو قال: لا يكلّمكم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً، كان له أن يكلّمهما جميعاً. وقد يعمل بمعنى حتى، في نحو قوله: والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار... كلمة الواو

— فمن حيث أنه إنشاء، وذلك في موضع التهمة بشرط له صلاحية العمل؛ لأن إنشاء فعلٍ إما يكون في موضع صالح له فإن مات أحد المحدثين قبل التعيين وقيل: كان هنا مراداً به لم يقبل قوله فوات محل إنشاء الفعل؛ فإذ التهمة بعين المحل لا يعتد لا بحالة، ومن حيث إنه بيان للحزم السابق يجر عليه من جهة القاضي، وفي موضع يعلم التهمة بقبل قوله حتى إن بين عينا قيمته أكثر من ثلث ماله في مرض الموت، يصح بيانه لعدم التهمة واعتبار الجانب المحمّية في هذا الموضع. للعموم: في موضع النفي وموضع الإباحة، وتكون حينئذ بمعنى الواو، ووجه الاستعارة أن الواو تدلّ على إثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما كذلك، أو لكن على الأفراد كسل منهما عن الآخر، فإذا تعذر الانفرد تسفل في معنى الواو لأشراكهما في أمر واحد.

في موضع النفي لأنها لما كانت نفي أحد المذكورين لا على التعيين يعلق الكلام عند انتفاء جميع الأثر. راد إن كان عمداً، وإن كان نفيّاً كان من ضرورة الانتفاء على أحد المذكورين لا على التعيين وجوب الانتفاء عنهما جميعاً، فأوجبت العموم على وجه الإفراد لا العموم على وجه الاجتماع؛ إذ الأفراد أنصرف إلى حقيقة تلك الكلمة، والاجتماع أبعد كل البعد، فوجب القول به وعالية للحقيقة بقدر الإمكان.

عموم الاجتماع. لأن وضع المانع في شيء، غير عين لا يتصور العمل، فثبت العموم ضرورة فكمه من العمل، فتكون الواو بمعنى الواو. ولهذا أي لأنها توجب عموم الأفراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الإباحة. لا يكلّمكم فلاناً إلخ: هذا نظير موضع النفي، وذلك لأن الواو وقعت في موضع النفي، فوجب الإفراد، فصارت بمنزلة الواو المعطوف، فيعمّ تحت عليه إلا كثرة بين واحد؛ لأن تعدد الحدث والكثرة بتعدد هتلك حرمة اسم الله، ولم يوجد إلا مرة واحدة، نعم لو كانت غير الواو لصارت بمنزلة اليمينين، فتصلت الحدث والكثرة. لا يكلّمكم أحداً إلخ: هذا نظير موضع الإباحة، فأو رافعة في موضع الإباحة؛ لأن الاستثناء من المظنر إباحة فصارت بمعنى الواو فأوجبت عموم الاجتماع.

جميعاً. لأنه لو نكلّم بالواو لمجاز له النكلّم به، نكلّم في الواو. تعني حتى. مجازاً كما تحصل بمعنى الواو، وإن كان الأصل فيها أن تكون المعطوف، وذلك في موضع لا يستقيم فيه المعطوف لاختلاف الكلام بأن يكون أحدهما اسماً والأخر ضميراً، أو يكون أحدهما ماضياً والأخر مضارعاً، ومع ذلك يمتثل الغاية بأن يكون أول الكلام مبتدأً بحث ما بعد الواو أن يكون غايته له، فيعمله تسفل بمعنى حتى، هذه الدار الأخرى، وإن لو في هذا المثال بمعنى حتى.

حتى لو دخل الأخرى قبل الأولى انتهت اليمين؛ لأنه تعذر العطف لاختلاف الكلامين من نفي وإثبات، والغاية صالحة؛ لأن أول الكلام حظر وتحريم؛ ولذلك وجب العمل بمجازه. <sup>أن يعمل عليه</sup>  
**«حتى» وحكمها**

وأما «حتى» فللغاية؛ ولهذا قال محمد في «الزيادات» فيمن قال: عبده حرّ إن لم أضربك

— لأن العطف هنا متعذر؛ إذ قوله «أدخل» منصوب، وليس قبله فعل منصوب يربطه، وعطف عليه، والكلام بمنزلة الغاية، فركب حقيقة وحملت على الغاية، فصار معنى حتى مجازاً. انتهت اليمين أي انتهت اليمين الثانية بقوله «وأنه لا أدخل هذه الدار» وجود الغاية، فإن دخل الثانية أولاً ثم دخل الأولى لا انتهت لانتهاء اليمين عند دخوله في الدار الأخيرة. ثم لو دخل الأول في الدار الأولى حدثت إشارة لظهور بيانه. لأنه دليل على قوله «لو قد فعل معنى حتى» من معنى في أول الكلام، وهو قوله «لا أدخل». رأت في الذين وهو قوله «لو أدخل». وعطف لتثبت على النفي أو بالمتكسر متعزراً. أقول: جيد نظراً؛ لأن هذا المطلق عند المدح مبالغ فيه، فلا وجه في وجه تعذر العطف ما قلناه. أول الكلام هو قوله: «لا أدخل».

حظر رجوع، وهو محذور، فيصالح أن يكون غاية آخر الكلام، وهو قوله: «لو أدخل هذه الدار، قلنا ينقطع التحريم بدخوله في الدار الثانية، فإن دخلها أولاً ثم دخل الأولى، لا يثبت كما مر».

ولهذا كانت أي لتعذر العطف وصلاحيه الغاية. مجازة أي لفظاً، أو بمعنى معنى حتى مجازاً. جي. سواء كانت عاطفة شيع ما بعدها ما عليها في الإعراب؛ وفيمن في عبوره السبب مثل أكلت السمكة حتى رأسها، أو الإثبات يقع بعدها جملة فعلية أو اسمية، مذكورة جرحاً أو مخدوفة والأصل من المخدوف لأن الغاية التي هي موضوع لها لا تليق في العاطفة من حيث أنها عاطفة بل توجه آخر بخلاف المخدوف فلغته أي هي موضوعه بعد المعنى كقولنا حيث لا يصدق عليها هذا المعنى، ثم اعلم أن «حتى» كما تدخل على الأسماء تدخل على الأفعال أيضاً، فحينئذ قد تكون لغاية وقد تكون لجر السبب والمجازة بمعنى دام كي، وقد تكون لجر العطف، أي التثنية من غير اختيار غاية وسبب، ولكن الأصل هو الأول كما عرفت، فيجوز عليه ما أمكنه، ولهذا الإسكان أن يمتثل نصير للاعتناء، وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء. فإن لم يوجد الشرط نستعمل المجازة بمعنى دام كي. أي إن أمكن إلا فاستعار للعطف المحض. وهذا خلاصة البحث. ولهذا أي لأجل أن «حتى» للغاية.

يوضح معنى في حال ما رفع أصبح العطف وثبت التحريم. وفيه إشارة إلى توجيه قول المصنف أن يقال: قوله «بالمعنى عدم المحصر» أو أن يقال: إن لفظة «حتى» في باب الاستعارات اعتباراً آخر فلا يضرهم خلاف الحالة

حتى تصبح، إنه يحتمل أن أقبل قبل الغاية، واستعمل للمجازاة بمعنى لام كي، في قوله: إن لم آتاك غداً حتى تغدني، حتى إذا آتاه فلم يقدّمه لم يحتمل؛ لأن الإحسان لا يصلح منهياً للإتيان بل هو مسبب له، فإن كان الفعلان من واحد كقوله: إن لم آتاك حتى أتغدى عندك، تعلّق البرّ بهما؛ لأن فعله لا يصلح جزاءً لفعله، فحمل على العطف بحرف الفاء؛ لأن الغاية تجانس التعقيب.

حتى تصبح: أنت، فهذا مثال للغاية لأن صدر الكلام أي ما قبل "حتى" وهو ضرب المحاط أسر بمسئد الآخر أي ما بعد "حتى" وهو الصباح يصلح انتهاء له، فيحتمل الرحمة أو الحدوث الحرف من أحد أنه مفعول. قبل الغاية: وهي الصباح، وكذا يحتمل إن لم يضربه أصلاً. نعم لو ضربه إلى الصباح لوجود السير لا يحتمل. حتى تغدني: فهذا "حتى" لا تصلح للغاية، فتكون بمعنى لام كي أي لم آتاك لكي تغدني. لم يحتمل: لأنه أنه للتغذية، وهي فعل المحاط لا اختيار للمتكلم فيه. ولما قلنا: لا يصلح للغاية لأن صدر الكلام وهو الإتيان وإن صلح للاعتداد بحدوث الأمثال، لكن آخره وهو العدة لا يصلح لانهاء له. مسبب له: أي للإتيان وداع لرهابة الإتيان، فإذا كان مسبباً له صار "حتى" بمعنى لام كي معينة للنسبة والمجازاة؛ لأن جزاء الشيء، وسببه يكون مقصوداً منه منسزلة الغاية من المقادير والنسبة والمجازاة إما يتحقق إذا كان الفعلان من عاملين؛ لأن فعله لا يصلح جزاء لفعله في الأغلب. الفعلان: أحدهما نل "حتى" والآخر بعدها من شخص. كقوله: إن لم آتاك إلخ: فبعدى جزءاً فالتعدي في هذا المثال كما كان لا يصلح انتهاء نصلي للكلام كما لا يصلح المسبية، فإن الإتيان على الغير ليس مسبباً لتغدي الآتي عنه لعدم كون الإتيان منفصلاً إليه، فخصين أن تجعل مستعارة للعطف، فكانه قال: إن لم آتاك فلم أتعد عندك فبعدى جزءاً.

بهما: أي بالإتيان والتعدي معه معو شراح، فإن لم يأت، أو آتاه ولم يقدّم، أو آتاه وتعدى متراجحاً عن الإتيان، فبحث في كل صورة، وإما جعلنا "حتى" بمعنى لغاية لأنها أقرب في الاستعارة، فإذا حملت بمعنى الفاء حملت المترامي، وقال بعضهم: هي بمعنى لفرق؛ لأن الجور للاستعارة الانفعال، وهو في الفرق أكثر، ولكن الأول أوجه، وإليه ذهب المصنف كما سيأتي. جزاء لفعله: دليل على كون "حتى" معنى العطف وقد مرّ تفرده آنفاً، وقد افترض عليه بأن بعض أفعال الشخص قد يصلح سبباً لبعضها ومنفصلاً إليه، كما في قولنا: نزلت كي الخشب، ويأخذ كي لحمه، اللهم إلا أن يقال: هذا قبل حمله، والآخره لمن يقال: إن هذا في ما نرى به لا فرق، وإما الكلام في هذا لا في جميع الأفعال، فإذا لم يصلح للجزء فحمل على العطف بحرف الفاء. الغاية تجانس التعقيب: هذا هو وجه جعل حتى بمعنى الفاء؛ لأن في الفاء معنى الغاية، فهما متجانسان حيث يكون ما بعد "حتى" غاية لما قبلها، ويتأخر في الوجود عنه كذلك ما بعد الفاء متأخر عما هو منسبها بخلاف الواو: فله ليل لا بد أن يكون أتغدى بإسقاط الألف ليكون مجزوماً معطوفاً على "آتاك". وهل لا بأس به؛ لأن الاستعارة إنما هي في المعنى لا في الإعراب، فمأمل. ولما مرّ من الحروف المعاطفة شرع في الجزلة.

## [حروف الجر]

ومن ذلك حروف الجر.

[البراء وحكمها]

فأجابوا للإصافي، ولهذا قلنا في قوله: "إن أحرابي بدموم فلان": إنه يقع على الصديق.

[۴۰] علی "وحکمها"

و"علي" للإلزام، في قوله: **عَلَيْكَ** أَلْفٌ، وتستعمل للشرط، قال الله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَيَّ أَنْ لَا تَقْرُبُوا هَٰذَا الصَّخْرَةَ هَٰذَا صَبْرٌ عَلَيَّ فَإِنْ تُخْلَفُونَ لَا لَكُمْ مِنْهَا شَيْءٌ وَلَٰكِنَّ كَيْدَ الْفِتْنَةِ يَحُلُكُمُ﴾،

حروف الجر وإما تليها لأنها حرف فاعلة إلى اسم، نحو مورت رعد، أو اسم إلى اسم، نحو المال زيد.  
 للإلتصاق: ما دل على التاء فهو التصق به، والطرف الآخر هو التصق، وهذا أي لأجل أنه للإلتصاق وهو  
 يقتضي التصق والتصق به، عني التصق. أي عني التصق بالحقائق لقواعد، وذلك لأن معنى قوله إن أحسن  
 بقوم فلان هو إن أحسن حراً مطلقاً بقوم فلان، ولا يصح إلتصاقه بقوم فلان إلا إذا وقع قديم فلان، فإن  
 أحسن حراً صادقاً بقومه بحث ويبحث بعده، وإن أحسن كادراً فلان، فلهذا ما إذا قال: إن أحسنني أن فلا  
 قد قدم، حيث يبحث بوجاهة صادقاً كان ذلك أو كادراً.

عليها: لأن "مفلي" وضعت للاستعلاء، والاستعلاء قد يكون حقيقياً، فهو يند على السمع، وقد يكون  
حكماً، إذ يلزم على ذاته شيء، كما في هذا المثال، فنقوله "مفلي" تحمل إقراره، الذي لوجود الاستعلاء في  
الشيء، لأن التعيين بطوره وبركته، يصحب عليه الألف. للشرط، باعتبار أن، إجراء يتعلق بالشرط، فيكون لازماً  
ممن وجوده، فيكون له بعداً شرطياً له قبلها، وهذا الاستعمال تستلزم الحقيقة؛ لأنه أقرب من معنى الثاني، كتابه  
أحد نوعي الحقيقة، ولذا قال: يستعمل، ولم يقل: يستعمل، على أن لا يشتركن باللفظ، أي بشرط عدم الإشتراك  
باللفظ، هذا ما ذهب إليه فقهاء، والمذكور في كتب المتأخرين أن "مفلي" صلة بالمباينة، يقال: مباينة عن كذا، إلا أنه  
مؤذبة في معنى الشرط؛ إذ المباينة لا تكيد كذا لشرط، ولكنك انفضها، ثم سألنا فيه حينئذ: قالوا: إنها غير المشط.

وتستعار بمعنى الباء في المعاوضات المخصصة؛ لأن الإلتصاق يناسب اللزوم.  
الذي هو معنى الباء

["من" وحكمها]

و"من" للتبعيض، ولهذا قال أبو حنيفة: "فمن قال: اعتق من عبدي من شئت  
عتقه، كان له أن يعتقهم إلا واحداً، بخلاف قوله: من شاء؛ لأنه وجهه بصفة  
عامة، فأسقط الخصوصي." <sup>عنه</sup> أي يقتل واحداً

للمعاوضات المخصصة وهي ما يكون العموس فيه أصياً ولا يتعلق بالعموس فقط، كشيخ والإخوة والكناح، فإن  
قال: عتق هذا علي كذا، أو أعتقك علي كذا، أو مكنت علي كذا كان معنى قوله: عتقك كذا، بحيث  
استنى، وذلك لأن العمل بمقتضاها في المعاوضات متقدراً فيحمل على ما يناسب المعاوضات وهو الباء؛ لأن  
معنى الباء الإلتصاق كما عرفت، والعموس هذه التصرفات لأمر طارء والشيء إذا أخرج الشيء كان المخصصاً به  
للزوم (أي هو معنى) لأن الشيء إذا زوم الشيء كان متصفاً به، فينتج النسبة تستعار على معنى أن  
ولا يعمل على الشرط؛ لأن للمعاوضات المخصصة عن المعاوضة التي ليست بمخصصة كالطلاق، كما تقول امرأة  
لزوجها: طلقي ثلاثاً على ألف درهم، فضاء يحمل على الشرط لا على الإصاق، فعلى كذا قال: طلقي ثلاثاً  
ألف درهم، فيحمل على المألوف، حتى إن طمها الزوج واحدة يجب ثلاث الألف؛ لأن أجزاء العموس تنقسم  
على أجزاء العموس. لتبعيض: هنا ما ذهب إليه النصف، وقد ذكر الشرح أنها قد تكون للتبعيض، كما يقال:  
سرت من البصرة إلى الكوفة، وقد تكون للتبيين، كقوله تعالى: "فمن كان منكم غافلاً فليكن منكم" (المسح: ٢٠)  
وقد تكون للتبعيض، كما يقال: أعتق من أسراهم أي بعضهم، فجعلوا انتهاء العتابة أصلاً واللفظ تابعاً،  
وبعضهم لما رأى استعمال هذه الكلمة في التبعيض كقولهم: هذا أصل، وهذا أي لأجل أنها للتبعيض.

بعضهم إلا واحداً منهم، وذلك لأن من التوصل تقتضي العموم والشمول، وكلمة "من" تقتضي التبعيض،  
فوجب القول بالعموم إلا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض، وهو أن يقتصر الواحد من الأكل (ذكر العمل بعد)  
وعندها: له أن يعتقهم جميعاً؛ لأن كلمة "من" عام، وكلمة "من" كما نقي للتبعيض نقي لبيان أيضاً، فصار  
قوله "من عبدي" بيان لقوله "من شئت"، فلا حاجة إلى أن يقتصر الواحد من عبدي.

يؤثر: أعتق من عبدي. وصنفه أي البعض أفهم من قوله "من عبدي" صفة عامة وهي المشبهة الثابتة بقوله  
"من شاء عتقه" المنسوبة إلى الفضل، وهو "من". فاستغنى أي للعموم ثابت بقوله "من شاء". خصوصاً الذي  
كان يقتضيه كلمة "من" التبعيض، وذلك لأن النكرة الموصوفة بعموم مطلق ما سبق من قوله "من شئت"؛ لأن

[”إِنِّي“ و”فِي“ وَحَكِيمُهُمَا]

و"ای" لانتہاء الغایۃ، و"ئی" للطرف، و"یفرق" بین حذفہ واثباتہ، .....

التي في ذلك القول نسبة إلى الصحابي ذوق "مز"، فلا يفقد الصريح ثبات من قوله "س عبيدي".  
 فالحاجة والمراد المقابلة ليست استعمالاً للمز، في الكل؛ لأن العاية التي هي النهاية والطرف، وحدهي المتعلق، لأن  
 لها صريح، فنزل مدح على الطرف الآخر، و"مز" على الطرف الأول، بقاؤه صريحاً من البصرة إلى الكوفة،  
 والمتعلق الذي بين البصرة والكوفة، فاستدعى المدح من البصرة، وانتهى إلى الكوفة، ولذلك منجحات "إلى" في  
 أحوال المدح، لأن أحوال مدح غامضة.

قوله: ثم اعلم أن السبعية إن كانت قائمة بنفسها أي موجودة قبل شكله غير متفجرة في وجودها إلى لبعيا فلا تدخل في المبدأ كالحائط في قوله له من هذه الحائط إلى هذه الحائط، وإن لم تكن قائمة بنفسها، فإن كان منه الكلام متوقفاً للقاء كان ذكره لإخراج ما وراءه تدخل في المقام كالترافق في قوله تعالى: **وَالْمُتَّقِينَ** **الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ** فالترافق ليست قائمة بنفسها، وحده الكلام وهو الأجنبي متناول لها، لأن فيه إلى الإبط فذكرها عند إخراج ما بعدها، فتدخل هي نفسها في أمثال أي الله، فتدولها حكم حسن خلافاً لزم... وإن لم يتناولها أو كان في تناول شيئاً فحدث ذكرها لما أخبرك إليها فهي لا تدخل في البعيا كالتلخيص في قصوم، قال تعالى: **وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ** (طبرستان ١٨٧).

استبد الكلام وهو صورة لا يتناول ثلثاً، لأنه الإنسان ساعة نشأ، فذكر الخاية التي هي الفيل هنا عند المصوم، فهو  
 داخل في انصوم، هكذا قيل، المظروف هذا المقدر هو المتعلق به عند أصحابنا، ولكن اختلاف في حذفها  
 وإشغافها وإليه انما ذكر قولنا وبهروى إلخ هذا عند أبي حنيفة . وإنما عداها من مصادمه وإشغافه هو، في كون ما  
 بعده معياراً لما قبله غير فاضل عنه في الظروف الزمانية، فقولنا أخذنا وقوله أي عند سواء في كون الفعل معياراً  
 لما بعده، حتى لو قال: نويت أن أحر الشاهرا لا يصح فضاءاً، لأنه حذف عنه حرف شرط احتشواً، فكانت  
 سواء في الحكم، وإنما عده إذا حلت "أي" وانصل الفعل بالمظروف بأن قال: نمت طائفة من أهله فضاءاً لا استبعاد  
 لأن أمكن: لأنه حينئذ شبه الفعل به حيث انصب بالفعل، فيقتضي الاستبعاد كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل  
 بمفعوله إن أمكن. فإن قال: نويت أحر الشاهرا لا يصح فضاءاً، لأنه غير موجب كلاله، فلا بد أن يقع التعلق  
 في أول الشاهرا لتحقيق الاستبعاد، وأما إذا تضمن الفعل به بواسطة "أي" فنحصر وقوعه في جزمه: إذ ليس من  
 ضرورة الضربة الاستبعاد، فإذا قال أي عند وقال: أريد أحر الشاهرا، يصح فضاءاً كما يصح دائماً الوقوع  
 في جزء من المصوم، وله ولاية التعين.

فقوله: إن صمدت الدهر، وقع على الأبد، وفي الدهر عني الساعه، وتستعار للمقارنة في نحو قوله: أنت طالق في دخولك الدار.

## [حروف الشرط]

["إن" و"إذا" وحكسهما]

ومن ذلك حروف الشرط، وحرف "إن" هو الأصل في هذا الباب. و"إذا" يصلح لوقت والشرط عني السواء عند الكوفيين، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله.....

على الأبد. حتى كان شرط الفتى صوم جميع العبد. ثم لم يصب جميع العبد لا يمتنع عبده ولا يموت وقوله إن صمدت في الدهر فيعدي حرفاً. وقع على الساعه. حتى لو جرى الصوم إلى الليل لم يقطع بعد ساعه، تحت ويعني عبده لوجود الصوم في حرم من الدهر.

في دخولك الدار: أي حال مفادك الدار، فلا غلط في هذا القول. ووجه اختيار أنه كلمة "في" دلت في العمل، وهو لا يصلح حرفاً للطلاق؛ لأنه عرض غير قار. فإذا تعدى العمل لتحقيقه "إن" يجعل مستعار المعين المقدر، ووجه الاستعارة أن الظرف متضمنة للمقارنة، لأن الظرف يدارت المقارن، فتتحقق المقارنه ولا فرق من بحث الحروف الخارج في قللت الشرط، بقدر. ومن ذلك: أي من باب حروف المعاني.

حروف الشرط: أي كلمات الشرط، ونسبته بالحروف، اختار أن الأصل في هذا الباب "إن"، هي حرف، لم تنسبها لها بالحروف في علم إدلائها معانيها بغير إعمال اسم آخر إليها. كما أن أحرف لا تفيده بغير الانضمام. هذا الباب أي في باب الشرط؛ لأنه مختص بمعنى الشرط ليس له معنى آخر مضاف إليه، وإن له معاني أخرى أيضاً فهو مرتبط بإحدى الحملين الأخرى، ويسمى الأول شرطاً والثاني حرفاً، ويحل محل غير أمر معلوم متردد بين أن يكون وبين أن لا يكون. فلا يدخل على ما لا يمكن وجوده ولا على ما هو قاشي لا محالة. فلا يدخل على الاسم؛ لأن معنى الحظر (أي التردد بين الوجود والعدم) لا يتحقق في الوجود وقوله تعالى: قُلْ نَزَّلَهُ (النحل: ١٠٦)، ثم إن قوله: "وإن" (النحل: ١٠٦) من قول الإسماعيل على طريقة التفسير، ومن انضمام وتأخير.

و"إذا" يصلح إلى أي كلمة تدل على مشترك بين الوقت والشرط، وإذا تمسكنا في الشرط للاحاط بها معنى عموم الأوقات والأحوال، بل نغرد عن معنى الوقت أصلاً، ويكون استعمال كلمة "إن" من جعل للأول سبباً والثاني مسبباً، ومن جزم اتصالاً بينهما ودخول الفاء في حرفها. كما قال الشاعر: =

## [ "مَنْ" وحكمها ]

وعند البصريين وهو قولهما: هي للوقت، ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنها  
مثل "مَنْ"، فإنما للوقت لا يسقط عنها بحال، والمجازاة بها لازمة في غير موضوع  
الاستفهام، وإذا غير لازمة بل هي في حين الجواز.

## [ "مَنْ" و"مَا" و"كُل" و"كَلِمًا" ]

ومن وما وكل وكَلِمًا تدخل في هذا الباب، .....

- واستعن ما أفنك ريك بالني وإذا نصبك نصاصة فتدخل

أي إن نصبك نصاصة، وإذا استعملت في معنى الوقت تجرد عن معنى الشرط ولا يجوز المضارع ولا تدخل الفاء  
فيما بعدهما كما قلنا الشاعر :

وإذا تكون كريمة أدعى لها وإذا يحلّ لميس يدعى جندب

هذا ما ذهب إليه الكوفيون وأبو حنيفة رحمهم. وهو قولهما: أي كلمة إذا موضوعة. ويجازى بها: أي يستعمل  
استعمال كلمات المجازاة، أي الشرط مجازاً.

غير موضع الاستفهام: فإن في موضع الاستفهام يسقط عن "مَنْ" معنى المجازاة كما في قوله: مَنْ تذهب، فإذا  
لم يسقط معنى الوقت عن مَنْ مع لزوم المجازاة لما قلنا أن لا يسقط ذلك المعنى عن إذا؛ لأن المجازاة لها غير  
لازمة، وإليه أشار بقوله في حين الجواز: فإن قلت حينئذ لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجازة لأن معنى الوقت  
حقيقة لها، ومعنى الشرط مجازة وكلاهما مرادان في الاستعمال كما قلتم. قلت: لا يلزم الجمع في المراد؛ لأنها  
لم تستعمل إلا في معنى الوقت الذي هو معنى حقيقي لها، ومعنى الشرط إنما يلزم تضمناً من غير قصد وإيرادها  
كالتبعية بتضمن معنى للشرط بلا قصد، وبظهر ثمة الخلاف في قول من قال لأمراته: إذا لم أخلقك فانت طالق،  
حيث لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما؛ لأن "إذا" هنا للشرط فيسقط منها معنى الوقت، فهو معلق الطلاق  
ولا يثبت عدم الطلاق في حياته لإمكان الطلاق، فإذا مات أحدهما عدم الطلاق لعدم الفعل أو لعدم من يوقع  
الطلاق، فإذا تحقّق الشرط وقع الطلاق للطلاق في حال صحة التعليق، وعندها يقع الطلاق إذا فرغ من كلامه؛  
لأن "إذا" يسقط عنه معنى الوقت، فعبار للمعنى في زمان لم أخلقك فانت طالق، وإذا فرغ من هذا الكلام وجد  
زمان لم يطلقها فيه، فيقع الطلاق في الحال لوجود الشرط كما في مَنْ.

في هذا الباب: أي في باب الشرط، فمن اللوات من يحلّ كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَجَلْ ضَالِحًا﴾ (سجدة: ٦٧)، -



وفي كل معنى الشرط أيضاً من حيث أن الاسم الذي يتعقبها بوصف بفعل لا محالة يُسمَّى الكلام، وهي توجب الإحاطة على سبيل الأفراد، ومعنى الأفراد أن يعتبر كل مسمى بالأفراد كان ليس معه غيره.

في ثبوت الخبر

وما لم يثبت ما لا يعقل والصفات من يعقل، كما في قوله تعالى: ..... البقرة: ١١٠، وكما يوجد عموم الأفعال، كما في قوله: ..... البقرة: ٥٦، وما كان شوقهم أن هذا كمن من كانت الشرط غير مبدية؛ لأنها ليست للشرط حقيقة؛ لأن كلمات الشرط إما تدخل على الأفعال، وكل مصاحبه للأسماء. وفي كتاب معنى الخ. وقد كانت تصاحب الأسماء. لدن سعتين: أي الاسم لدن يعني بعد كل. بوجه شغل. كما تقول: كل رجل يفوض أمره إلى الله فهو سعيد.

نسب الكلام لأنها إذا تضمنت معنى الشرط بوصف الاسم الذي تصاف "كل" إليه بفعل وإلا لا يسمَّى الكلام، وإذا وجد الفعل بعد الاسم المذكور وإضافه أصل لثواره الإعراب عليه فصار كأن كلمة "كن" دخلت على الفعل فالتحق بكلمات الشروط من هذا الوجه. وهي أي كلمة "كل" إذا تضمنت إلى ذكره.

عني سبيل الأفراد: بكسر المعجمة، إذ معنى الإحاطة يستفاد من "كل" بعد شرط حتى إذا قال: سلطان لتجيش: كل رجل دخلكم هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخل من حصون رجاله ماءً وجب لكل واحد منهم الفعل الموعود به كذا؛ لما قلنا: بما توجب الإحاطة على سبيل الأفراد، فيجعل كل واحد من المتضمنين كأن اللفظ يتناول خاصة وليس معه غيره، وهو أول بالنسبة إلى من تخلف من الناس. بخلاف كلمة "من" حيث لم يكن لهم شيء، في تلك الصورة؛ لأنها توجب عموم الجنس، فعلى هذا ليس فيهم أول؛ لأنه اسم لعدد سابق، وبخلاف كلمة الجميع حيث يقسم الفعل المذكور منهم بالنسبة إلى تلك الصورة؛ لأنها تدلُّ على الاختصاص دون الأفراد، فيكون جمع قد أعلن كشمس واحد في أهم أول، فلهم الفعل الواحد بالنسبة.

الهمم الملقى بالتصاخيخ، والمعطى من الفاترين بحركة عبد سيد الأنبياء والمزملين. والمصاحبه وتزنيته أحمرين إلى يوم الدين. آمين

كلمة "من" بأن يقول الأمر. من دخلكم هذا الحصن أولاً فله كذا.  
كلمة "الجميع" بأن يقول: جميع من ضمن.

يقول الأسقف القسوس أبو نعمان عبد الحق بن محمد أمير بن حواءه شمس الدين المعروف بـ نحن محمد بن نور الدين أحمد بن جعفر بن حواءه سلم بن مظفر الدين أحمد بن شاه محمد (فقد سره العزيز) القبري ثم الملك ثم المملوكي: قد فرغت من تكميل شرح الحاشي الشريفة الشريفة - اللهم اجعله مقبولاً عندك بالشيء الشريفة - صبيحة يوم الخميس، الخامس من الربيع الأول سنة ألف وستمائة وستة وتسعين من هجرة إمام الحرمين بك في القلعة شاه جهان آباد التي قد كانت دار السلطنة الهندية - جاعلاً لله من الشر والفساد، حين سمعت ابن دلائل الله اللهم وأقماً لنا بحب ونزاهة، واجعل هذا الشرح مقبولاً عندك ودمعة في لي العقبى، وأمنع به عبادك العلماء بمصالحهم نيكاً المقسطين، وبحرمة حيث المرتضى. صوبت الله وسلامه عليه وعلى عباد الله الذين اصطفتهم.

\* المضاف، انقضى حواجة سليم من تبريز إلى الهند، وسكن في بستان عهد أورنگزيب خان بكنة سلطان الهند، وكان السلطان يعظم العلماء ونصحاء، فطلبه لديه في الداعي وأكرمه.

## فهرس المحتويات

الموضوعات	الصفحات	الموضوعات	الصفحات
المقدمة .....	٥	ما تترك به الحقيقة .....	٤٢
أصول شرع .....	٧	الضرب والكتابة وحكمهما .....	٤٤
كتاب الله .....	٨	حسن الكتابة .....	٤٥
أوصاف النظم والنوع .....	١٠	توضيح في الكلام .....	٤٧
الخاص .....	١١	عجالة النص .....	٤٨
العام .....	١٢	إشارة النص ودلالة النص .....	٤٩
المتن .....	١٥	مقتضب النص .....	٥١
القول .....	١٦	أقسام من المتن والمختص .....	٥٣
الظاهر .....	١٧	لأنه بالمتن لا يحمل المعنى .....	٥٤
النص والنظم .....	١٨	النص بالنظم من نوعه .....	٥٦
الحكم .....	١٩	الفرق بين المتن والنظم .....	٥٨
المتغيرات .....	٢١	عمل المتن على المقدم أم لا .....	٦١
الغنى .....	٢١	إذا جاز لإطلاق وتغيير في السب .....	٦٢
المشكل .....	٢٢	إذا جاز من سببه .....	٦٥
العمل .....	٢٣	الفرق في النظم .....	٦٦
المتن .....	٢٤	نظمه أوامر .....	٦٧
الحقيقة .....	٢٥	موجب الأمر .....	٦٨
الجزء .....	٢٦	الأمر بعد الخطر وقته .....	٦٩
أدواع الاتصال .....	٢٧	الأمر المضيق .....	٧١
النص السب والنسب .....	٢٩	سجل الوقت طرماً .....	٧٠
حكم اتخاذ .....	٣١	السببة تنقل إلى أمر جزء الوقت .....	٧٢
الحقيقة والجزء لا يجمعان .....	٣٣	انقراض النص في الصلابة بالملح والغرور .....	٧٣
حكم "الزم" من قول يفعل .....	٣٧	عمل الوقت وميلاً .....	٧٥
من يسطر الجزء .....	٣٨	الفرق بين الميراث والمصارف .....	٧٦
الصورة إلى الجزء .....	٣٩	اختصار تعيين الأوامر .....	٧٧
الجزء خلفه عن الحقيقة .....	٤١	الوقت وقت مشكل توسعه .....	٧٨

الموضوعات	الموضوعات	الموضوعات	الموضوعات
الأداء والنقص .....	٧٩	نسة وأنواعها وأحكامها .....	١١٧
الأحوال في وجوب القضاء .....	٨٠	نسل يلزم بعد شروع .....	١١٨
أنواع الأداء .....	٨٢	أنواع الرخصة وأحكامها .....	١٢٠
أنواع القضاء .....	٨٣	أنوع الأول من الحقيقة .....	١٢٠
أنعام الأداء ونقصاء تحقق في حقوق العاد .....	٨٦	أنوع الثاني من الحقيقة .....	١٢١
العرف بين وجوب الأداء ووجوب القضاء .....	٨٨	أنوع الثالث من الحجاز .....	١٢٢
من الأداء ما لا يجب إلا بعلة مبررة .....	٩٠	أنوع الرابع من الحجاز .....	١٢٣
شرط القدرة المبررة .....	٩٠	القصر رخصة إسقاط .....	١٢٤
العرف بين القدرة المبررة والممكنة .....	٩١	حكم من نذر بصوم منه .....	١٢٧
فصل في صحة الحسن للمأمور به .....	٩٤	حكم من نذر أقام السنة .....	١٢٨
حكم نوعي الحسن لغيره .....	٩٥	المرسل والمند .....	١٢٩
حكم نوعي الحسن لغيره .....	٩٧	الحدث القوي و حكمه .....	١٢١
فصل في الوهي .....	٩٧	الحدث المشهور و حكمه .....	١٢٢
بوعا الصحيح لغيره و حكمهما .....	٩٧	غير الواحد و حكمه .....	١٣٤
بوعا الصحيح لغيره .....	٩٨	شروط أربعة في المحرم .....	١٣٥
حكم الشيء عن الأعمال الحسية والشرعية .....	١٠٠	حكم استسور .....	١٣٦
لا منافاة بين المشروع بأصله وفتح بوصفه .....	١٠١	غير اعتاق .....	١٣٧
حكم صوم يوم النحر .....	١٠٣	غير صاحب القوي .....	١٣٩
حكم وقت طلوع الشمس .....	١٠٤	غير الرودي المعروف .....	١٤٠
الفرق بين التكاح والبيع .....	١٠٦	حكم الرودي المجهول .....	١٤٢
حكم ما قام مقام غيره .....	١٠٨	حكم الطعن عليهم .....	١٤٥
حكم الأمر والنهي في ضد ما نسا إليه .....	١٠٨	فصل في المعارضة .....	١٤٦
الأمر بالشيء يقتضي كونه ضد .....	١٠٩	أحكام المعارضة .....	١٤٧
أبواب شريعة .....	١١١	إذا تعارضت أحكام .....	١٥٠
حكم الأكل في إضافة الشيء إلى الشيء .....	١١٤	هل يعارض حكم النفي خبر الإثبات ؟ .....	١٥١
السبب بتحديد الوصف بمرارة المتحد بنفسه .....	١١٥	الترجيح بفضل عدد الرواة .....	١٥٤
فصل في العزيمة والرخصة .....	١١٦	أنعام إيمان .....	١٥٦
أنعام العزيمة وتعريفها وأحكامها .....	١١٦	بيان التعريف و حكمه .....	١٥٦

نصوص وملاحظات	الصفحات	الموضوعات	انصفحات
بطل التعير وحكمه .....	١٥٧	المشججس والقباس الخفي .....	٢١٠
كيفية عمل الاستسنة .....	١٥٨	الامتناع عن لبس من دون خصوصية العسل .....	٢١٣
أنواع الاستسنة .....	١٦٢	هوى الناس حق .....	٢١٣
أنواع جاك الضرورة .....	١٦٢	حكم القياس .....	٢١٥
بطل التعير .....	١٦٥	دع تعطل .....	٢١٧
نحو حور نصح .....	١٦٥	اعطى الضرورة أربعة .....	٢١٧
القباس لا يصلح بالحق .....	١٦٦	أقسام التعاطف .....	٢١٨
أنواع النصح .....	١٦٦	صحة التوسع .....	٢١٩
يجوز حكم الشهادة والمحكم .....	١٦٣	الافتة .....	٢٢٠
زيادة على النص .....	١٦٤	دع نظر المأزق .....	٢٢١
أقسام أقوال رسول الله ﷺ .....	١٦٦	أنواع تعديده .....	٢٢٤
قال مودة رسول الله ﷺ في إلهام الأحكام .....	١٦٨	النسب .....	٢٢٤
شرائح من فساد .....	١٦٨	الفرق بين صوم النساء وصوم رمضان .....	٢٢٥
من مودة رسول الله ﷺ .....	١٨٠	التعاطف الخالصة في حكم القرب .....	٢٢٧
حكم إلهام المحامي .....	١٨٠	التعاطف الخالصة في علة الأصل .....	٢٢٨
باب الإجماع .....	١٨٤	فضل في الترجيح .....	٢٣٠
مراتب الإجماع .....	١٨٨	أقسام التعير الذي يقع به الترجيح .....	٢٣١
حكم الإجماع .....	١٨٩	حكم التعاطف في الترجيح .....	٢٣٤
باب تعاضل .....	١٩١	ما رتب المصالح العلة في القياس .....	٢٣٥
تحرير تعاضل .....	١٩١	أنواع الأحكام المشروعة .....	٢٣٦
شروط القياس .....	١٩٢	أنواع حقوق الله تعالى .....	١٩٦
قبول شهادة منزهة زور .....	١٩٢	تعريف المسب وحكمه .....	١٩٦
حكم الأصل بنحو عدم التعارض .....	١٩٦	مسألة التعسير .....	٢٤٢
حور الإدلال في باب تزكية .....	١٩٩	تعريف العلة وحكمها .....	٢٤٤
إزالة التعاطف في فقهه تعالى .....	٢٠١	فروع الحكم مع العلة .....	٢٤٤
كن القياس .....	٢٠٢	أقسام جعلي علة عسفة النعم .....	٢٤٧
مثال تطبق بوجاهة مراتب .....	٢٠٥	شراء التعريب علة .....	٢٥٠
قديم القياس على الاستصحاب .....	٢٠٨	أنواع إلهام الشيء مقام غيره .....	٢٥١

الموضوعات	الصفحات	الموضوعات	الصفحات
تعريف القسط .....	٢٥٦	الحظر والامتناع .....	٢٩٤
إذا اختلف العلة والسبب .....	٢٥٤	الموت .....	٢٩٥
الشرط له حكم انصب إذا سز العنة ..	٢٥٦	حكم الكفالة ما يدين عن الميت .....	٢٩٦
تعريف العلامة .....	٢٥٨	أثبت له حكم لأشياء في أحكام الأخرى .....	٢٩٨
فصل في اختلاف الناس في العقل .....	٢٥٩	أحكام الأخرى .....	٢٥٩
القول الصحيح في الباب .....	٢٦٠	مما في غير من أحكامه .....	٢٥٩
لا دليل عند من حمل العقل علة وعند من		أنواع المعنى .....	٢٥٩
القاء .....	٢٦٤	جهل صاحب الحق وباطن .....	٢٥٩
يقال في حال لأهنية .....	٢٦٥	جهل يصح شبهة .....	٢٥٩
أنواع الأهلية .....	٢٦٥	جهل يصح غيراً .....	٢٥٩
أنواع أهلية الآراء .....	٢٦٨	المسكوك وأنواعه .....	٢٥٩
حكم تصرف الشيء الخاص .....	٢٦٩	القول والحكمة .....	٢٥٩
حكم تصرف الشيء العام .....	٢٧٠	تقرير المزن .....	٢٥٩
حكم فردة .....	٢٧١	قوله بين ثلاث حد من حد واحد .....	٢٦٢
أنواع الأمانات .....	٢٧١	تعلق لا يقتل غير .....	٢٦٤
اجبوت .....	٢٧٢	أنواع التي ينسبها القول .....	٢٦٦
حد الامتناع في الصوم .....	٢٧٤	السنة .....	٢٦٨
الحصر .....	٢٧٥	الحظا .....	٢٦٩
الحق .....	٢٧٦	الحرم .....	٢٦٩
السيال .....	٢٧٨	أنواع الإكراه .....	٢٦٦
الصوم .....	٢٧٩	حكم الزمعة في إخراء تكلف الكفر .....	٢٦٢
الإحصاء .....	٢٨٠	من يظهر أثر الإكراه .....	٢٦٥
البرق .....	٢٨٠	إكراه القائل يسد الاستدلال .....	٢٦٧
أو كذا من أين بانها البرق .....	٢٨٤	حكم الشك من التقل .....	٢٦٩
الحمل منصف بقرن .....	٢٨٥	إكراه لا يعدم الاختيار .....	٢٦٦
البرق إما يؤثر في نفسه لا في غيره اهدم ..	٢٨٨	باب خروج العدل .....	٢٦٦
المهر .....	٢٩٠	أنواع أحكامه .....	٢٦٦
إعتان امر من نفسه .....	٢٩٢	قوله لا تدخل على حمة كحلة .....	٢٦٦

الموضوعات	الصفحات	الموضوعات	الصفحات
"الله" وحكمها .....	٣٣٨	"نعم" وحكمها .....	٣٤٧
"لم" وحكمها .....	٣٣٩	"من" وحكمها .....	٣٤٨
"هل" وحكمها .....	٣٤٠	"إلى" و"في" وحكمهما .....	٣٤٩
"لكن" وحكمها .....	٣٤١	خروج الشرط .....	٣٥٠
"أر" وحكمها .....	٣٤٣	"إذا" و"إفلا" وحكمهما .....	٣٥٠
"حيز" وحكمها .....	٣٤٤	"من" وحكمها .....	٣٥١
جواب النفي .....	٣٤٥	"من" و"أما" و"كل" و"كلما" .....	٣٥١
"أداء" وحكمها .....	٣٤٦		

# من منشورات مكتبة البهري

## المطبوعة

نور الإبتاح البلاغة الواضحة		منزلة مجلدة	
ملونة كرتون مقوي		(٧ مجلدات)	الصحيح لمسلم
		(مجلدين)	الموطأ للإمام محمد
		(٨ مجلدات)	الهداية
		(٤ مجلدات)	مشكاة المصابيح
			البيان في علوم القرآن
			تفسير البهراوي
			شرح العقائد
		(٣ مجلدات)	تيسر مصطلح الحديث
			تفسير الجلالين
			المستد للإمام الأعظم
		(مجلدين)	مختصر المحاني
			الحاشي
		(مجلدين)	الهداية السعيدة
			نور الأنوار
			القطبي
		(٣ مجلدات)	كنز الدقائق
			أصول الشاشي
			نقحة العرب
			شرح التهذيب
			مختصر القنوري
			نعم رب علم الصبي
شرح عقود رسم المفتي السراجي			
معنى العقيدة الطحاوية			
الفرز الكبير			
المرلف			
تفخيص المفتاح			
زاد الطالبين			
نورس البلاغة			
عوامل النحر			
الكمالية			
هداية النحر			
تعليم المتعلم			
إيساغوجي			
مبادئ الأصول			
شرح مائة عامل			
مبادئ الفلسفة			
هداية النحر (مع العنصرة وفتاوى)			
من الكافي مع مختصر الشافعي			
ستطع قريباً بعون الله تعالى			
ملونة مجلدة/ كرتون مقوي			
الموطأ للإمام مالك			
ديوان الحماسة			
الترغيب والترهيب			
شرح الجامي			
الجامع للرمذي			
ديوان الحماسة			
المطبوعات السبع			
المطبوعات المبررة			
Books in English		Other Languages	
Tafseer ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)		Risala ul-Salihin (Spanish) (H. Binding)	
Lisaa-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)		Fazal-e-Aamal (German)	
Key Lisaa-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)		To be published Shortly Insha Allah	
Al-Hizb-ul-Azam (Large) (H. Binding)		Al-Hizb-ul-Azam (French) (Coloured)	
Al-Hizb-ul-Azam (Small) (Card Cover)			
Secret of Salah			



# مطبوعات مکتبۃ البشری

طبع شدہ

تکمیل کا محلہ		
تفسیر قرآنی (۲ جلد)	مطالعہ لسان القرآن (۱۰ جلد)	تاریخ اسلام
خطبات امام حکام لجمعات العام	عربی زبان کا آسان فائدہ	بیشی مگر
معین معین	فارسی زبان کا آسان فائدہ	نوشہ کیمہ
الحزب الاعظم (سینکڑ تہذیب پر نقل)	علم انصرفت (اولین)	علم انصرفت
الحزب الاعظم (سینکڑ تہذیب پر نقل)	علم انصرفت (تقریر)	بنی اسرائیل
لسان القرآن (۱ جلد)	عربی مغفوة العصور	سبیل الہدی
لسان القرآن (۲ جلد)	یومع انکم مع چل اولیہ سنونہ	تعلیم علما
لسان القرآن (۳ جلد)	عربی کا معنی (۱ جلد)	سیرہ اصحاب
لسان القرآن (۴ جلد)	عربی کا معنی (۲ جلد)	کریما
نصائل نبوی شرح شمس رانی	عربی کا معنی (۳ جلد)	چند نامہ
تعلیم الاسلام (نقل)	نام حق	آسان اصول فقہ
بیشی زبیر (نہی ہے)		

کارڈ کور / مجلد

آکرام مسلم	فضائل اہل
مطالعہ لسان القرآن (۱ جلد)	تکلیف احادیث
مطالعہ لسان القرآن (۲ جلد)	
مطالعہ لسان القرآن (۳ جلد)	

ترجمہ

عربی کا معنی (چند جلد)	مسلم انجیل
صرف میر	نوشہ
تیسیر الاجاب	

تکمیل کا مرکز

حیات المسلمین	آداب اللہ شریعت
تعلیم اللہ	زور اسید
فہرہ الاسرار فی حدیث الرسول	جزاۃ اللہ
الحکامہ (نہی ہے) (۱ جلد)	روح اللہ
الحزب الاعظم (سینکڑ تہذیب پر نقل)	فہرہ اللہ
الحزب الاعظم (سینکڑ تہذیب پر نقل)	سینکڑ اللہ
مطالعہ لسان القرآن (۱ جلد)	معین اللہ
مطالعہ لسان القرآن (۲ جلد)	سیرہ اللہ